21e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 22 — 1er JUIN 1899
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Parait à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé,* Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

L'Encyclique du Patriarche de Constantinople

ET LES DIVERGENCES DOCTRINALES ENTRE L'ÉGLISE LATINE ET L'ÉGLISE GRECQUE NON UNIE

(Suite et fin)

Les autres divergences signalées et condamnées par l'Encyclique de Constantinople (*suite*)

Après les quatre questions précédentes, que la pratique de l'Eglise, même de celle des sept conciles, comme s'exprime l'encyclique, aurait dû suffire, à défaut d'autres raisons, à écarter du nombre des différences *essentielles touchant la foi*, parce qu'elles n'ont trait qu'à la discipline, la lettre patriarcale et synodale s'arrête enfin à deux, les dernières, qui sont bien véritablement du domaine de la doctrine : la première relative à l'état des âmes après la mort; la seconde à l'Immaculée-Conception de la sainte Vierge.

VII. — ETAT DES AMES APRÈS LA MORT

Voici comment s'exprime l'encyclique au sujet de l'état des âmes après la mort :

L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique des sept conciles œcuméniques, appuyée sur la doctrine inspirée de la sainte Ecriture et sur la tradition apostolique, prie et invoque la miséricorde de Dieu pour en obtenir le pardon et le repos de ceux qui sont morts dans le Seigneur. Or, à partir du XIIe siècle et dans la suite, l'Eglise papale, par décision du pape statuant seul en son nom, comme revêtu de tous les pouvoirs, a beaucoup innové relativement au feu du purgatoire, à la surabondance des vertus des saints et à leur distribution à ceux qui en auraient besoin, et bien d'autres choses, déclarant, en même temps, que la récompense finale due aux justes aura lieu avant la résurrection et le jugement général. (n. 12).

Plus que jamais il y a lieu de regretter ici le vague dans lequel l'encyclique semble se complaire, car la question a certainement une grande importance, et on aurait tout intérêt à connaître clairement, d'une part, toute la doctrine des prélats grecs sur ce sujet, et d'autre part, toutes les innovations qu'ils reprochent à l'Eglise romaine. A défaut de cette précision de la part de l'encyclique, force est de recourir à l'induction pour essayer de comprendre ce qu'elle a voulu dire.

A. — EN QUOI CONSISTE AU JUSTE LA QUESTION PRÉSENTE.

A s'en tenir au texte de l'encyclique, on voit que toute sa doctrine positive sur l'état des âmes après la mort, se réduit à ces deux points : *a)* l'état de ces âmes reste plus ou moins indéterminé jusqu'à la résurrection et au jugement dernier ; *b)* les prières faites pour celles d'entre elles qui sont mortes dans le Seigneur peuvent leur obtenir pardon et repos. C'est tout. Dans quelle mesure les âmes des saints jouissent-elles actuellement de la béatitude, car enfin l'Eglise grecque honore les saints ; dans quelle mesure également les âmes perverses sont-elles soumises à la peine, et cette peine est-elle définitive ; que faut-il entendre par ces âmes mortes dans le Seigneur auxquelles sont utiles les prières ? Tout autant de questions sur lesquelles l'encyclique paraît ne pas vouloir se prononcer. Le côté négatif de sa doctrine n'est pas beaucoup plus explicite : elle paraît rejeter le feu du purgatoire, mais rejette-t-elle aussi le purgatoire lui-même ? Elle paraît bien également s'en prendre indirectement aux indulgences en niant la surabondance des vertus des saints, mais elle ne dit rien de la surabondance des mérites de Jésus-Christ, surabondance qu'elle ne peut cependant ne pas admettre. Quelles sont ces autres choses nombreuses, se rapportant à l'état des âmes après la mort, sur lesquelles l'Eglise romaine aurait innové ? Mystère.

Mais pourquoi ce mystère ? Peut-être en trouverait-on la raison dans ce fait que, par suite de certaines additions faites aux livres liturgiques grecs par un patriarche de Constantinople, Nicéphore Callixte, des doctrines absolument contradictoires sont enseignées dans cette liturgie rela-

tivement à la question présente, contradictions que les confessions de foi de l'église orthodoxe sont loin de faire disparaître, ainsi qu'on le verra tout à l'heure. Il en est résulté ce fait que, tandis que des théologiens, surtout les russes, fidèles à suivre l'enseignement des confessions de foi, sont, à peu près sur toutes les questions relatives à l'état des âmes après la mort, d'accord avec l'Eglise romaine, d'autres préfèrent suivre les innovations de Nicéphore Callixte, défendues également par Marc d'Ephèse. On conçoit aisément que cette situation ait influé sur la rédaction de l'encyclique et ait poussé ses auteurs à ne pas se prononcer trop ouvertement dans un sens ou dans l'autre.

Dans toute hypothèse, et pour préciser le plus possible en cette importante matière, nous allons mettre en face l'une de l'autre les deux doctrines plus ou moins suivies par les auteurs *orthodoxes :* cela aura au moins l'avantage de montrer que l'Eglise grecque, même actuelle, ne saurait être rendue responsable des opinions insoutenables de Nicéphore Callixte et de Marc d'Ephèse, et que si l'encyclique les admet en partie, elle ne représente pas le vrai sentiment traditionnel de l'Eglise grecque, mais seulement les aberrations de quelques particuliers.

Donc Nicéphore Callixte a inséré dans le *Triodi,* au synaxaire du samedi de la Septuagésime, les erreurs suivantes : *a*) les âmes des justes ne jouissent pas encore de la béatitude, elles l'attendent dans un lieu déterminé ; *b*) les âmes des pécheurs ne subissent pas non plus encore les tourments de l'enfer, mais elles sont affligées dans leur attente ; *c*) les unes et les autres attendent la résurrection, soit pour jouir de la béatitude, soit pour être soumises aux supplices ; *d*) les âmes des pécheurs, même infidèles, peuvent être soulagées et délivrées par les prières des saintes âmes ; *e*) enfin, dans le synaxaire du lendemain il nie qu'il y ait dans l'enfer, même après la résurrection et le jugement dernier, des peines corporelles. Il soutient encore ailleurs, au synaxaire du jour de Pâques, que Notre-Seigneur en descendant aux enfers en a délivré toutes les âmes, de sorte qu'il n'y aurait aucun damné parmi les hommes morts avant Notre-Seigneur ! En tout cela il n'y a rien qui se rapporte explicitement au purgatoire, mais il est bien manifeste que Nicéphore n'en admet point l'existence et qu'il n'y a pas place pour lui dans sa doctrine.

Marc d'Ephèse a fait siennes à peu près toutes ces aberrations de Nicéphore condamnées au concile de Florence, et les a soutenues même après le concile, dans ses libelles contre l'union. Elles ont aussi trouvé d'autres défenseurs parmi les Grecs, et ce qui est plus grave, elles continuent à être imprimées dans les livres liturgiques, aux endroits indiqués ci-dessus.

Cependant la *Confession de foi de l'Eglise orthodoxe* approuvée lors de sa composition par des synodes et par les quatre patriarches comme contenant le véritable exposé de la doctrine de l'Eglise grecque, condamne manifestement les principales erreurs de Nicéphore et de ceux qui l'ont suivi. Elle résume ainsi sa pensée (Part. I, q. 68) :

> Or tout le monde doit croire que les âmes des justes, bien qu'actuellement dans le ciel, ne recevront cependant pas avant le jugement dernier la pleine et parfaite couronne de la gloire, ni les damnés le châtiment complet et la peine entière dus à leurs péchés. Mais après ce suprême et décisif jugement, les âmes unies à leur corps ou recevront entièrement la couronne de gloire ou supporteront entièrement les tourments.

Les âmes des justes sont donc dès maintenant au ciel, comme la *Confession* l'explique longuement un peu plus haut (q. 61, 62), et elles y jouissent de la béatitude (ibid. et q. 67) ; les âmes des méchants sont aussi dès maintenant en enfer avec les démons et y souffrent les supplices indiqués dans la sainte Ecriture (q. 68) ; mais, pour les uns comme pour les autres, l'entière perfection de la béatitude ou du châtiment n'existera qu'après la résurrection et le jugement dernier.

Voilà trois articles importants sur lesquels la doctrine de la *Confession* contredit explicitement celle de Nicéphore Callixte. Elle ne contredit pas moins son assertion relative à la délivrance de toutes les âmes des défunts par Jésus-Christ descendant dans les limbes, en ne la concédant que pour « les *âmes des saints Pères* qu'il introduisit au paradis avec celle du bon larron. » (q. 49). Cependant, tout en rejetant le purgatoire comme lieu *distinct* et *intermédiaire,* où les âmes non entièrement pures seraient purifiées par la souffrance avant d'être admises au ciel (q. 66), elle admet que les âmes pécheresses des défunts peuvent être soulagées et même délivrées par les prières, les aumônes et les bonnes œuvres des vivants (q. 54). Il va sans dire que, d'après tout l'ensemble de la doctrine exposée par elle, la *Confession de foi* admet le jugement particulier ; elle s'en explique d'ailleurs explicitement à la q. 61.

Voici maintenant sur toutes les questions relatives à l'état des âmes après la mort, la doctrine d'une autre confession de foi non moins autorisée dans l'Eglise orientale que la précédente, celle du concile de Jérusalem en 1672, approuvée par tous les patriarches et transmise en 1723 à l'Eglise russe comme réponse aux demandes posées par l'Eglise d'Angleterre. La copie envoyée au Saint-Synode russe et connue en Russie sous le nom de *Lettre des Patriarches*, est signée par les patriarches de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem, et par huit métropolitains. Cette confession dit donc :

> Nous croyons que les âmes des défunts sont dans le repos ou dans les tourments selon leurs œuvres. Car immédiatement après la séparation d'avec leur corps, elles sont conduites soit dans le lieu de la joie, soit dans celui de la tristesse et des larmes, bien qu'elles ne reçoivent pas encore l'entière mesure de la béatitude et de la damnation. En effet, après la résurrection générale, lorsque chaque âme aura repris le corps avec

lequel elle a bien ou mal vécu, chacun recevra le complément final du bonheur ou du châtiment.

Quant aux âmes de ceux qui, malgré leurs péchés, ne sont pas morts dans le désespoir, mais qui se sont repentis auparavant, sans avoir toutefois porté des fruits de pénitence, en versant des larmes, en veillant à genoux dans la prière, en s'affligeant eux-mêmes, en soulageant les pauvres, et en montrant par là leur amour pour Dieu et pour le prochain, choses que l'Eglise a toujours appelées *satisfactions*, nous croyons qu'elles sont en enfer et qu'elles y souffrent de justes peines pour leurs péchés ; mais elles ont conscience de leur future délivrance et elles sont délivrées, en effet, par la divine bonté, au moyen des prières des prêtres, des aumônes de leurs proches, surtout par le saint sacrifice de la messe que leurs parents font offrir pour chacune d'elles en particulier, ou que l'Eglise offre tous les jours pour toutes en général. Quant au jour de cette délivrance il ne nous est pas connu ; mais qu'elles soient delivrées de ces peines et cela avant le jour de la résurrection et le jugement dernier, nous le savons et nous le croyons. (Ch. XI, a. XVIII).

A l'article VII du ch. VI[e], ce même concile avait dit des bienheureux :

Nous disons que les saints sont nos intercesseurs auprès de Dieu, non pas seulement ceux qui vivent encore sur la terre, mais ceux là surtout qui, après leur mort, toute énigme ayant disparu pour eux, contemplent clairement la Très Sainte Trinité dans la lumière infinie dans laquelle ils connaissent les choses qui nous concernent [1].

Comme on le voit, la doctrine de cette seconde profession de foi est à peu près entièrement conforme à celle de la précédente et ne s'en distingue que par une plus grande précision, en particulier au sujet des âmes qui sont délivrées des peines. Ce sont des âmes sorties de ce monde dans le repentir, mais n'ayant pas satisfait par la pénitence à la justice divine. Dans la confession de Pierre Mogilas, rien de précis au sujet de ces âmes; les termes employés par lui pourraient même faire supposer qu'il admet la possibilité du soulagement et de la délivrance pour n'importe quelle âme, ce qui constituerait une assez notable différence entre les deux confessions, en même temps qu'une grave erreur au compte de la seconde.

Et maintenant, pour revenir à l'encyclique, est-ce la doctrine de ces confessions de foi qu'elle admet ? Il ne paraît pas, puisqu'elle semble rejeter la béatitude actuelle des saints, et insinuer par là-même que les méchants ne sont pas encore soumis aux supplices de l'enfer, ce qui entraînerait comme conséquence la négation du jugement particulier : toutes choses qui sont en opposition avec la doctrine des deux confessions de foi, et conviennent parfaitement avec celle de Nicéphore Callixte. Par contre elle parait s'écarter de ce dernier lorsqu'elle insinue que les prières pour les défunts servent seulement « au pardon et au repos de ceux qui sont morts dans le Seigneur. » Mais encore faudrait-il savoir ce qu'elle entend par « ces morts dans le Seigneur », puisque cette expression convient aux saints tout particulièrement, et que les textes de l'Ecriture auxquels elle renvoie en note, à l'exception de celui du deuxième livre des Machabées, qui a un sens plus large, se rapportent aux saints proprement dits ; on pourrait donc croire que c'est bien d'eux qu'elle entend parler. Dans ce cas, elle ne serait d'accord pour ce point-là, ni avec Nicéphore Callixte, ni avec aucune des deux professions de foi, mais elle émettrait une opinion nouvelle en pleine contradiction avec tout l'ensemble de la liturgie grecque, pour ne rien dire de plus.

Il n'y a aucune utilité, croyons-nous, à démontrer ici que les saints jouissent dès maintenant de la béatitude essentielle ; que les pécheurs impénitents subissent immédiatement après leur mort l'essentiel de la peine qu'ils ont méritée et qu'il n'y a pas possibilité pour eux d'être soulagés dans leurs souffrances, ni surtout d'en être complètement délivrés ; qu'il y a, par conséquent, après la mort, un jugement particulier pour chaque âme, jugement qui fixe, dès lors, son sort pour l'éternité ; qu'après la résurrection et le jugement général, les justes trouveront un complément de bonheur dans la réunion de leur âme et de leur corps qui consommera la béatification de l'homme tout entier, tandis que pour les méchants cette réunion sera un surcroît de peine qui consommera leur malheur éternel. Ces vérités que professe l'Eglise catholique étant contenues dans les professions de foi authentiques de l'Eglise grecque, ainsi qu'on vient de le voir, et proclamées dans tout l'ensemble de sa liturgie, comme par tous les Pères qui sont sa gloire, il y a ici accord et non divergence entre les deux Eglises. Que si l'encyclique de Constantinople montre des préférences déguisées pour les erreurs de Nicéphore Callixte, on ne peut que lui renvoyer l'accusation d'innovation qu'elle lance à l'adresse de l'Eglise romaine, et lui souhaiter de se mettre d'accord avec l'Eglise dont elle prétend être le porte-voix et qui, malgré l'insertion dans ses livres liturgiques des aberrations d'un de ses patriarches, est restée fidèle à la doctrine traditionnelle sur tous les points énumérés ci-dessus : il suffit de lire, pour s'en convaincre, les divers offices qui composent son année liturgique, en particulier ceux des défunts.

La question présente doit donc être limitée au *purgatoire* et aux *indulgences*.

B. — Le purgatoire.

Même sur ce point particulier la doctrine de l'Encyclique manque de clarté, ainsi que nous l'avons déjà observé. Qu'entend-elle au juste par les morts qui meurent dans le Seigneur ? Si ce ne sont pas les justes auxquels il ne reste rien à expier, ce ne peut être non plus les pécheurs qui meurent dans l'impénitence, car ceux-là ne meurent certainement pas dans le Seigneur. Il y aurait donc, même d'après l'Encyclique, une troi-

[1] La même doctrine, avec mention de la rémission des seuls péchés véniels après la mort, se retrouve dans la *Pravila*, recueil de canons de l'Eglise moldo-valaque compilé au XVII[e] siècle (1[re] partie, c. 158 et 159). Papp. Szilagyi, *Enchiridion Juris*, p. 48.

sième catégorie d'âmes tenant le milieu entre les justes entièrement purs et les pécheurs impénitents, âmes quittant ce monde dans l'amitié de Dieu, mais pas assez pures encore pour être admises immédiatement à jouir de ce Dieu qu'elles aiment ? Si c'était là la pensée de l'Encyclique, il y aurait encore en ceci accord entre elle et l'Eglise romaine, et la divergence n'existerait plus sur l'essence même du dogme du purgatoire. Mais est-ce bien là sa pensée ? Ce serait à elle de répondre.

I. — Quoi qu'il en soit de l'opinion de l'Encyclique sur le purgatoire, il est bien certain cependant que plusieurs auteurs grecs en ont nié l'existence. Il n'y a pas place, par exemple, pour le purgatoire tel que nous l'entendons, dans la théorie de Nicéphore Callixte sur l'état des âmes après la mort, et il est dès lors naturel que les auteurs qui se sont rangés à son sentiment, n'aient point admis ce lieu d'expiation temporelle.

C'est vers le milieu du XIII^e siècle qu'ont commencé les discussions sur ce point entre grecs et latins. Saint Thomas range la question du purgatoire parmi les erreurs des grecs dans les deux opuscules qu'il a écrits contre eux ; ce qui prouve que la controverse sur ce sujet était déjà née dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Elle n'était cependant pas encore entrée dans sa phase aiguë, puisqu'il ne fut nullement question du purgatoire au concile de Lyon, en 1272, où l'union fut signée entre les deux Eglises. Il est d'ailleurs assez difficile de se rendre exactement compte de la doctrine professée par les auteurs grecs qui ont attaqué plus ou moins le dogme du purgatoire, si bien qu'au concile de Florence on ne put qu'à grand'peine obtenir des représentants de l'Eglise grecque une déclaration assez précise, les uns pensant d'une façon, les autres pensant autrement, et le même soutenant à différents temps des opinions contradictoires, au rapport même de Syropoule. (*Voir* Héfélé, *Hist. des Conciles*, t. XI, p. 395 et suiv.).

La même confusion a continué à se produire après le concile et jusqu'à nos jours : les uns penchant du côté de Nicéphore Callixte ; les autres admettant au contraire la doctrine très explicite du synode de Jérusalem exposée ci-dessus ; d'autres encore, comme la confession de Pierre Mogilas, rejetant le nom de purgatoire, l'existence d'un feu purificateur et admettant cependant l'idée de la délivrance de certaines âmes sans déterminer de quelles âmes il s'agit, tandis que d'autres, comme la récente Encyclique, bornent la possibilité de la délivrance aux âmes de ceux qui sont morts dans le Seigneur.

En essayant de voir un peu plus clair au sein de ces ténèbres, on arrive cependant à dégager comme vérités admises par tous : *a)* la possibilité du soulagement et même de la délivrance de certaines âmes ; *b)* l'efficacité des prières, des bonnes œuvres et surtout du saint sacrifice pour obtenir ce soulagement et cette délivrance. Voilà deux vérités fondamentales dans le dogme du purgatoire que tous les auteurs gréco-russes admettent avec nous ; mais là se borne l'unanimité absolue.

Si l'on demande, en effet, quelles sont ces âmes qui peuvent être soulagées et même délivrées de leurs souffrances, on rencontre tout de suite des sentiments bien différents. Tandis que Nicéphore Callixte et ses adhérents proclament que toutes les âmes, même celles des infidèles, peuvent bénéficier de cette délivrance, et la confession de foi de Pierre Mogilas paraît partager cette erreur, le synode de Jérusalem n'attribue le bénéfice de l'allègement des peines et de la délivrance qu'aux âmes repenties avant la mort et sorties de cette vie dans la grâce de Dieu, mais sans avoir produit des fruits suffisants de pénitence. Tel semble bien être aussi le sentiment de l'Encyclique, malgré le peu de précision de son langage.

Or il est bien certain qu'en ceci le synode de Jérusalem représente véritablement la doctrine traditionnelle de l'Eglise grecque, que Macaire expose et démontre longuement, malgré son peu de sympathie habituelle pour l'Eglise latine avec laquelle il est ici en accord parfait. (*Théol. Dogm. Orthod.*, t. II, p. 703-725). Il n'y a d'ailleurs qu'à parcourir les divers offices pour les morts toujours en usage dans l'Eglise grecque, et dont l'origine première remonte à la tradition apostolique, pour se convaincre qu'on n'y demande le soulagement et le repos que pour les âmes fidèles, ainsi qu'on le fait dans l'Eglise latine et dans toutes les églises orientales.

Nous voilà en possession d'une troisième vérité également fondamentale dans le dogme du purgatoire, savoir : que les âmes susceptibles d'être soulagées et délivrées des peines posthumes, sont les âmes de ceux qui sont morts dans la grâce de Dieu et le repentir de leurs péchés, mais sans s'en être suffisamment purifiés par la pénitence.

D'où il résulte que la doctrine de l'Eglise *orthodoxe* distingue clairement trois catégories d'âmes : celles qui entrent après la mort en participation de la béatitude essentielle ; celles qui sont pour toujours condamnées au châtiment de l'enfer, sans espoir de soulagement et de rémission ; et enfin, celles qui ont besoin d'être purifiées encore avant d'être admises dans la béatitude qu'elles posséderont un jour, et qui peuvent être soulagées et délivrées par les prières des vivants.

II. — Mais s'il y a accord jusqu'ici et dans l'essence du dogme du purgatoire entre les deux Eglises, certains théologiens *orthodoxes* relèvent ensuite des divergences assez notables qu'il n'est pas inutile de faire connaître.

Après avoir constaté la « ressemblance dans l'idée fondamentale », Macaire ajoute :

Il y a différence dans les détails. En effet :

a) Selon la doctrine de l'Eglise orthodoxe, les âmes des morts dont nous parlons sont dans la souffrance, parce que, bien que s'étant repenties avant la mort,

elles n'ont pas eu le temps de porter de dignes fruits de repentance, de mériter de Dieu un pardon complet de leurs péchés, de s'en purifier réellement, et par là de s'affranchir des suites naturelles du péché, la punition; au lieu que, suivant la doctrine de l'Eglise de Rome, les âmes de ces morts souffrent en purgatoire, proprement, parce qu'elles n'ont pas souffert ici-bas de punition temporelle pour les péchés en satisfaction à la justice divine, et souffrent nommément pour satisfaire à cette justice.

b) Selon la doctrine orthodoxe, ces âmes sont purifiées des péchés et méritent de Dieu leur pardon, non par elles-mêmes et par leurs souffrances, mais par les prières de l'Eglise et la vertu du sacrifice non sanglant; et ces mêmes prières non seulement profitent aux âmes souffrantes, allègent leur sort, mais aussi les tirent de leurs tourments; au lieu que, selon la doctrine de l'Eglise romaine, c'est par leurs souffrances mêmes, quelle qu'en soit la nature, que les âmes sont purifiées en purgatoire et satisfont à la justice divine, et les prières de l'Eglise ne servent qu'à leur procurer dans cet état quelque soulagement. (P. 726-727).

On voit par cette citation que l'exposé de la doctrine catholique est ici assez incomplet, et par conséquent insuffisant, dans l'un et l'autre cas. La raison pour laquelle les âmes souffrent en purgatoire en punition de leurs péchés, pardonnés quant à la coulpe, est parce qu'elles n'en ont pas fait ici-bas une pénitence suffisante pour les expier tous entièrement; quant à l'efficacité des suffrages pour les défunts, l'Eglise catholique ne la restreint pas au seul soulagement des âmes du purgatoire, ainsi que l'insinue Macaire, mais elle l'étend jusqu'à la délivrance totale de ces âmes. Ces simples rectifications suffisent pour faire disparaître en partie les divergences signalées ici par le théologien russe, et qui se réduisent finalement à une seule : pour Macaire, les peines que subissent les âmes du purgatoire n'ont pas un caractère *expiatoire* et ne peuvent pas, *par elles-mêmes*, leur ouvrir l'entrée du ciel, tandis que, selon la doctrine catholique, ces peines sont une véritable *expiation* temporaire qui, une fois subie, permet à ces âmes l'entrée de la béatitude céleste, quand même les suffrages des vivants ou de l'Eglise ne seraient pas intervenus pour hâter ou obtenir leur délivrance. De sorte que toute la question se réduit à savoir si les peines de ces âmes du purgatoire sont, ou non, *expiatoires* et *purifiantes* par elles-mêmes.

Macaire le nie, et en cela il est d'accord avec l'une des deux confessions de foi de l'Eglise orthodoxe, celle de Pierre Mogilas, qui, dans sa réponse 66e, 1re p., déclare en effet que l'Eglise grecque n'a jamais admis l'existence d'une peine temporelle purificatrice des âmes après la mort. Elle va même jusqu'à dire que c'est principalement pour avoir soutenu cette doctrine qu'Origène a été condamné par le 5e concile œcuménique! On sait que les origénistes admettaient la non éternité des peines de l'enfer et que cette doctrine, que Mogilas confond ici avec celle de l'Eglise romaine sur les peines du purgatoire, malgré la différence essentielle qu'il y a entre les deux, fut, en effet, condamnée par le 2e concile de Constantinople. Mais n'insistons pas sur cette confusion, volontaire ou non, de la *confession de foi orthodoxe*, et voyons tout de suite ce qui a pu la porter, et Macaire après elle, à dénier aux peines temporelles de l'autre vie le caractère d'*expiation* et de *purification*.

La *confession* ne s'en explique pas clairement, mais Macaire comble fort bien cette lacune et déclare sans ambages que ces peines ne peuvent pas être *expiatoires*, pas plus que les pénitences imposées aux pécheurs ici-bas, soit dans le sacrement de pénitence, soit en dehors, parce que

Une satisfaction complète à la justice divine, une satisfaction même surabondante, a été présentée une fois pour toutes, pour tous les pécheurs, par Jésus-Christ notre Sauveur, qui prit sur Lui tous les péchés du monde et tous les châtiments pour les péchés; et, pour obtenir un pardon complet et l'affranchissement de tous les châtiments du péché, les pécheurs n'ont qu'à s'approprier les mérites du Rédempteur, c'est-à-dire croire en Lui, se repentir véritablement de leurs péchés et porter des fruits assortis à la repentance, de bonnes œuvres. (P. 727).

On conçoit qu'avec ce système *protestant* sur la justification, système qu'il développe tout au long dans son traité sur la Pénitence, Macaire soit amené à rejeter le caractère expiatoire et purificateur des peines temporelles du purgatoire, de même qu'il rejette ensuite les indulgences. Mais en cela il est tributaire du protestantisme et non de la doctrine de l'Eglise *orthodoxe*, quoiqu'il en dise.

Ceux qui seraient portés à s'étonner de cette infiltration protestante dans la théologie russe n'ont qu'à se reporter au célèbre ouvrage de de Maistre, *Du Pape*, l. IV, c. 1er, pour se convaincre que ce fait n'est pas nouveau. « Le clergé, écrit-il, n'étudie dans tout le cours de son éducation ecclésiastique que des livres protestants ; une habitude haineuse l'écarte des livres catholiques, malgré l'extrême affinité des dogmes. *Bingham* surtout est son oracle... » Aussi les principaux théologiens russes du siècle dernier, Théophylacte Gorski, Irénée Falkowski et Théophane Prockopowitch, sont-ils tout imbus d'idées protestantes, et adoptent-ils en particulier, avant Macaire lui-même, leur théorie sur la justification. On sait d'ailleurs que les principaux professeurs des quatre académies ecclésiastiques russes étaient des protestants venus d'Allemagne, et cela jusque vers le milieu de notre siècle. Rien d'étonnant que Macaire n'ait pas su s'affranchir entièrement de tout joug protestant, bien qu'à ce point de vue il ait réalisé un progrès considérable sur ses maîtres en théologie.

Mais en se faisant, après Mogilas et quelques autres, le champion du système protestant sur la justification, Macaire a abandonné la doctrine traditionnelle de l'Eglise grecque, doctrine énoncée dans la confession de foi du synode de Jérusalem dirigée principalement contre le protestantisme, et qui, ainsi qu'on l'a vu plus haut, attribue le vrai caractère de *satisfaction* aux pénitences imposées aux pécheurs ou à celles qu'ils font eux-mêmes, et présente les souffrances endurées dans

l'autre vie par les âmes ayant quitté ce monde dans le repentir, comme la *juste peine* due aux péchés pour lesquels elles n'ont point suffisamment satisfait ici-bas.

On ne conçoit pas d'ailleurs, si une fois le péché pardonné il ne restait aucune satisfaction à donner à la justice divine, pourquoi les âmes de ceux qui meurent dans le Seigneur et dont les péchés sont certainement remis, auraient encore ou pourraient du moins avoir, ainsi que l'admet avec nous l'Eglise grecque, puisqu'elle prie pour leur soulagement et leur délivrance, des peines à subir dans l'autre vie avant d'être admises à la béatitude. Ou il faut rejeter cette classe intermédiaire d'âmes entre les damnés proprement dits et les bienheureux ; ou si on l'admet, il faut admettre aussi comme conséquence qu'elles satisfont à la justice divine en subissant un châtiment temporel qui achève leur purification. Pour suivre ici la doctrine protestante, Macaire est donc tombé dans un illogisme manifeste, lui qui admet cette catégorie intermédiaire d'âmes, conformément à la doctrine de son Eglise.

Il essaie bien de concilier ces deux choses, mais ses tentatives ne font que mieux ressortir la contradiction. Il dit, en effet :

> S'il y a des pécheurs qui, s'étant repentis avant de mourir, ont, malgré cela, des tourments à endurer après leur mort, c'est uniquement parce qu'ils n'eurent pas le temps de s'approprier les mérites du Sauveur, soit à cause de la faiblesse de leur foi en Lui, soit par un effet de l'insuffisance de leur repentir, et principalement parce qu'ils ne portèrent pas des fruits convenables de repentance et ne se purifièrent pas réellement du péché, comme l'enseigne aussi l'Eglise orthodoxe. (P. 728).

Cette explication embarrassée et vraiment paradoxale, si elle était prise à la lettre, confond deux choses qu'il faut nécessairement distinguer : la *coulpe* et la *peine* ou châtiment du péché : la *coulpe* qui peut être remise sans que la *peine* le soit entièrement, et la *peine* qui peut rester en partie, même après la rémission de la *coulpe*. Sans cette distinction essentielle, il y a contradiction à admettre, d'une part, que les âmes dont il s'agit ont quitté ce monde dans le repentir, et d'autre part, qu'elles n'ont pas porté des fruits convenables de repentance et ne se sont pas réellement purifiées du péché : le repentir est, en effet, quelque chose d'indivisible : il existe ou il n'existe pas. Donc, de deux choses l'une : ou bien le repentir des âmes dont il est question a été suffisamment efficace pour leur obtenir la rémission de la coulpe du péché, et alors, d'après la théorie de Macaire sur la justification, ces âmes ne peuvent être soumises à aucune peine, puisqu'aucune satisfaction ne serait due à la justice divine pour le péché pardonné ; ou bien ce repentir n'a pas été suffisant pour porter des fruits convenables, c'est-à-dire pour purifier réellement ces âmes de leurs péchés, selon l'expression même du théologien russe, et alors elles quittent ce monde dans le péché, et par conséquent il n'y a plus possibilité pour elles d'être délivrées ni soulagées, puisque selon la doctrine de l'Eglise grecque enseignée par Macaire lui-même, la délivrance n'est réservée qu'aux âmes qui ont quitté ce monde dans le repentir. Comme conséquence, il faudrait aussi condamner les prières pour les morts, qui dans la théorie de Macaire n'auraient plus leur raison d'être.

Il en va tout autrement si on distingue la *coulpe* de la *peine*, et si on admet, ainsi que le comporte la vraie doctrine de l'Eglise grecque, qu'il peut rester une *peine* à subir, même après que le péché a été remis quant à la *coulpe*. L'âme alors ne peut être damnée, puisque, dans l'hypothèse, elle ne quitte point ce monde dans le péché, mais comme elle a à satisfaire à la justice divine, elle sera punie dans le purgatoire jusqu'à complète satisfaction, à moins que les suffrages de l'Eglise et des vivants ne hâtent sa délivrance. Elle subira ainsi le châtiment réclamé par la justice divine en compensation des fruits convenables de pénitence ou *satisfaction* qu'elle n'a point portés ici-bas, et elle sera ainsi purifiée complètement, non pas de la *coulpe* du péché, comme Macaire nous impute faussement de le croire, mais de la suite du péché qui est le châtiment temporel réservé aux âmes qui n'ont point suffisamment satisfait ici-bas.

Quant à l'opposition que Macaire voudrait voir entre le dogme de la prière pour les morts, et celui de la peine subie par les âmes du purgatoire en expiation de leurs péchés déjà pardonnés, elle n'existe que dans l'hypothèse absolument fausse que ce théologien prête à l'église romaine, hypothèse d'après laquelle ces âmes devraient souffrir, malgré toutes les supplications offertes pour elles, jusqu'à complète expiation subie par elles. Ou Macaire a mal compris la doctrine de l'Eglise latine sur le point présent, ou il la défigure à plaisir pour mieux la combattre, car cette Eglise admet, et elle a toujours admis, que les prières et les suffrages offerts à Dieu pour les âmes du purgatoire ont l'efficacité de diminuer leurs souffrances, de les abréger, et même de les en délivrer entièrement, avant le terme fixé par la justice divine.

De tout ce qui précède, nous pouvons donc conclure que, malgré quelques voix discordantes sur un point ou sur un autre, il y a accord entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine sur l'essentiel de la doctrine du Purgatoire. Si certains Grecs ont été quelquefois moins précis, depuis la division, sur l'exposé de cette doctrine qui n'avait jamais fait l'objet d'aucune discussion avant le XIIIe siècle, cela provient, en très grande partie, des erreurs de Nicéphore Callixte qui ont troublé plus ou moins les idées, surtout à cause de leur insertion dans les livres liturgiques ; ou d'une infiltration plus ou moins consciente, mais très réelle, des idées protestantes ; ou enfin d'une confusion très regrettable entre l'essentiel de la doctrine et quelques questions plus secondaires qui s'y rattachent, tant sur le *lieu* dans lequel les âmes subiraient le châtiment temporaire dont il s'agit que sur la *nature* des peines endurées par elles.

III. — On sait, en effet, qu'un certain nombre de théologiens latins, contredits d'ailleurs par d'autres, ont fait du purgatoire un lieu distinct de l'enfer des damnés, tandis que les théologiens grecs soutiennent généralement que le purgatoire et l'enfer sont un seul et même lieu. Souvent donc il est arrivé que ceux-ci ont rejeté le purgatoire des latins sans autre raison que la suivante : il n'y a pas de Purgatoire, parce qu'en dehors du ciel et de l'enfer, il n'y a pas d'autre lieu assigné par l'Ecriture ou par la tradition au séjour des âmes après la mort. C'est ce que fait en particulier la *confession* de foi de Pierre Mogilas. Mais il ne s'agit là que d'une discussion entre théologiens qui laisse absolument intact tout le dogme du purgatoire et qui, comme l'avoue Macaire lui-même, n'a qu'une minime importance dans la question, dès lors que l'accord existe sur tout ce qui est vraiment défini relativement à l'état des âmes après la mort. Il est donc inutile de s'arrêter plus longtemps sur ces diverses manières de voir, dès lors qu'elles ne tirent pas à conséquence ; il est surtout déraisonnable de vouloir y trouver une divergence doctrinale entre les deux Eglises, puisque aucune décision dogmatique n'est intervenue à ce sujet, et que l'une comme l'autre se servent dans la liturgie du mot « enfer » pour désigner le purgatoire.

IV. — Quant à la nature des peines du purgatoire, elle a donné lieu également à de nombreuses discussions entre Grecs et Latins : c'est même sur ce point que la controverse a été de tout temps le plus accentuée. Les théologiens latins admettent communément le feu parmi les peines que subissent les âmes du purgatoire, et un feu matériel, chose contre laquelle se sont surtout insurgés les auteurs grecs et d'où ils ont presque toujours pris occasion de nier le purgatoire, comme si ce feu était, pour les latins. tout le purgatoire ; réciproquement, beaucoup de latins ont pensé que les grecs rejetaient le dogme tout entier du purgatoire, parce qu'ils n'admettaient pas l'existence de ce feu purificateur des âmes. Et sans tenir compte de l'accord réel sur tout le fond de la doctrine entre les deux Eglises, on concluait de là à la divergence entre elles, quoique ni l'une ni l'autre ne se fût officiellement et définitivement prononcée sur cette question secondaire.

On sait, en effet, qu'au Concile de Florence la question du *feu* du purgatoire ayant été soulevée, les latins voulaient qu'il en fût fait mention expresse dans le décret d'union, ce qui aurait tranché définitivement le point en litige en leur faveur. Mais devant l'opposition des grecs, on consentit à ne pas définir l'existence de ce feu, de sorte que la chose resta et est restée depuis sans solution officielle. Il en résulte que l'opposition entre les deux Eglises ne saurait exister même sur ce point particulier que semble viser tout spécialement l'encyclique de Constantinople lorsqu'elle écrit : que l'Eglise romaine a beaucoup innové relativement au feu du purgatoire.

Ajoutons toutefois que l'existence du feu du purgatoire, que les modernes théologiens gréco-russes combattent, peut se réclamer de témoignages très explicites des Pères grecs, et même de la liturgie toujours suivie dans l'Eglise orientale. Voici, par exemple, ce qu'on lit dans le *Pentecostarion*, office du samedi avant la Pentecôte : « O ami des hommes, délivre du feu redoutable les serviteurs ou les peuples de ta sainte Eglise... et accorde leur à tous la gloire. » Cette prière pour les défunts dont on fait ce jour-là la commémoraison dans l'Eglise grecque, se retrouve en termes presque identiques dans l'office du samedi avant la Sexagésime, consacré au même objet. De sorte que, en vertu du principe : *modus orandi, norma credendi,* on est en droit de conclure que l'Eglise grecque, loin de rejeter le feu du purgatoire, comme le prétendent certains auteurs orientaux, en admet clairement l'existence dans sa liturgie, après plusieurs de ses principaux docteurs qui, comme saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, en parlent très explicitement dans des textes devenus classiques. (Voir la *Revue des Eglises d'Orient,* t. III, p. 187). D'ailleurs il y a ici contradiction manifeste chez les théologiens gréco-russes, puisque, d'une part, ils identifient généralement le purgatoire avec l'enfer, et que, d'autre part, ils admettent l'existence du feu dans l'enfer, car pour établir l'existence de la peine du *sens*, ils renvoient, sans aucun commentaire, aux textes de la sainte Ecriture et des Pères qui parlent explicitement de ce feu éternel. (Macaire, ouv. cité, t. II, p. 697 et suiv.)

Mais inutile d'insister davantage sur une question qui, après tout, n'est que secondaire et qui ne saurait empêcher l'accord sur l'essence du dogme. Les théologiens latins qui admettent aujourd'hui généralement l'existence du feu purificateur, peuvent s'appuyer incontestablement sur la tradition de l'Eglise grecque comme sur celle de l'Eglise latine ; il suffit ici de l'avoir constaté, pour montrer que l'accusation d'avoir innové en cela, accusation d'ailleurs fausse en elle-même, puisque l'Eglise latine n'a point prononcé définitivement, ne saurait atteindre les latins sans toucher aussi nombre de Pères grecs et même la liturgie encore en usage dans toute l'Eglise grecque.

C. — Les indulgences.

I. — A la question du purgatoire se rattache tout naturellement celle des indulgences applicables aux défunts. Il ne faut donc pas s'étonner de voir l'encyclique unir en effet ces deux questions, et s'attaquer d'une certaine manière au moins aux indulgences. Jusqu'où s'étend cette attaque, il est difficile de le définir, lorsqu'elle est renfermée dans ces seuls mots : « L'Eglise papale a innové relativement... à la surabondance des vertus des saints et à leur distribution à ceux qui en auraient besoin. » On voit bien là une allusion au *trésor* des indulgences, mais comme il arrive trop souvent dans le langage de l'encyclique, on ne voit pas au juste jusqu'où elle porte, ni quelles

sont les innovations qu'on entend condamner. Sans doute que les rédacteurs de l'encyclique ont craint de compromettre leur cause, même auprès de leurs propres fidèles, par une déclaration trop explicite qui aurait entraîné la condamnation d'un usage de l'Eglise de Constantinople dont nous parlerons bientôt, et qui éclaire singulièrement la question présente.

A prendre le texte de l'Encyclique dans son sens obvie, les innovations de l'Eglise romaine au sujet des indulgences ne porteraient que sur « la surabondance des vertus des saints et leur distribution à ceux qui en auraient besoin. » C'est donc seulement au trésor des indulgences qu'on s'attaque, et non pas même à tout ce trésor, mais à la minime partie, c'est-à-dire à ce qui dans ce trésor proviendrait des saints. On ne conteste pas, par conséquent, la surabondance des mérites de Jésus-Christ, surabondance qui, à elle seule, constitue un trésor d'une valeur infinie et dans lequel on peut toujours puiser, sans craindre de l'épuiser jamais. Si l'Encyclique de Constantinople admet l'existence de ce trésor, et l'on ne peut *a priori* faire à ses signataires l'injure d'en douter, si elle admet en outre que l'Eglise, dépositaire des dons de Dieu, a le pouvoir de puiser dans ce trésor des mérites infinis du Sauveur en faveur des fidèles, elle concède par là-même tout ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine des indulgences telle qu'elle est définie par l'Eglise romaine. Celle-ci n'a, en effet, défini que deux choses : le pouvoir de l'Eglise d'accorder des indulgences, et l'utilité de ces dernières pour les fidèles. Il y aurait donc ici accord parfait entre les deux Eglises sur le fond même de la question : on verra plus loin qu'il en est bien ainsi.

II. — Toutefois l'accord ne se borne pas là. Mais avant de le montrer, il est utile de bien préciser l'état de la question que l'Encyclique a trop laissée dans le vague. Et d'abord :

a) D'après la doctrine courante de l'Eglise romaine, ce ne sont pas tous ceux *qui en auraient besoin*, comme le dit l'Encyclique, qui sont en état de participer aux indulgences. Pour en recevoir le fruit, il faut, et c'est là une condition absolument indispensable, être en état de grâce, et pour recevoir la complète efficacité d'une indulgence plénière, il faut que même tous les péchés véniels soient actuellement pardonnés. La raison en est que l'indulgence ne remet pas le péché lui-même, soit mortel, soit même véniel, mais seulement la peine temporelle qui peut rester à subir une fois le péché pardonné. Elle supplée donc uniquement et exclusivement à la satisfaction personnelle que l'âme pardonnée déjà quant à la *coulpe*, peut encore devoir à la justice divine. Là se trouve toute l'efficacité des indulgences et non ailleurs. Les âmes en état de péché mortel, qu'elles soient encore en ce monde ou qu'elles en soient sorties, ne peuvent donc avoir aucune part aux indulgences.

b) Le trésor des indulgences se compose, avant tout et principalement, du mérite satisfactoire de Jésus-Christ dont la valeur est infinie ; et, secondairement, du mérite satisfactoire des saints qui ont offert à Dieu une satisfaction surabondante, c'est-à-dire plus que suffisante pour expier la peine temporelle due à leurs propres fautes, soit qu'ils n'aient jamais péché, comme la sainte Vierge, soit que les fautes commises par eux, supposé qu'ils en aient eu de fait à se reprocher, aient été suivies d'une expiation qui surpassait ce dont ils étaient redevables à la justice divine, comme saint Jean-Baptiste et les martyrs. Il s'agit là de la valeur satisfactoire des œuvres et non du mérite proprement dit ou *droit à la gloire*, lequel est incommunicable et ne peut jamais être surabondant.

c) En vertu du dogme de la communion des saints, cette valeur satisfactoire des œuvres de Jésus-Christ et des saints peut être communiquée par l'Eglise à ses enfants vivants et en état de grâce, et même, par mode de suffrage, aux âmes du purgatoire : nous disons par mode de suffrage, c'est-à-dire que, concédées aux vivants qui les gagnent, elles peuvent être offertes à Dieu comme le mérite satisfactoire des bonnes œuvres accomplies par les vivants, pour que, en raison de cette satisfaction ainsi présentée à sa justice, il remette à ces âmes leur peine, en tout ou en partie. Il ne s'agit pas, ainsi que le montrent ces deux derniers paragraphes, des *vertus* des saints, comme le dit l'Encyclique, mais uniquement de la valeur satisfactoire de leurs bonnes œuvres, en ce qu'elle a de surabondant. Tel est l'enseignement pratique de l'Eglise latine sur les indulgences. Les choses étant ainsi, on peut demander aux auteurs de l'Encyclique où se trouvent les innovations ? Dès lors que dans l'Eglise grecque on a toujours admis et on continue à admettre l'efficacité des suffrages pour les défunts, quel obstacle peut-il y avoir à ranger parmi ces suffrages les indulgences accordées par l'Eglise sur le trésor qu'elle possède ? L'Encyclique n'en dit rien, et c'est là cependant ce qu'il faudrait dire pour avoir la possibilité de justifier son accusation d'ailleurs assez embarrassée.

III. — Mais si l'Encyclique se tait, Macaire encore ici parle pour elle. Ayant adopté la doctrine protestante sur la justification, il ne pouvait manquer de le faire aussi pour les indulgences. Car, il importe de le noter, les auteurs gréco-russes qui ont plus ou moins combattu la doctrine des indulgences, se sont mis à la remorque des protestants, de sorte qu'on ne trouve aucune controverse sur ce point, entre latins et grecs, avant la diffusion des négations de la Réforme. La question paraît même s'être posée assez tard de l'Orient à l'Occident, puisque aucune des confessions de foi de l'Eglise *orthodoxe* ne fait mention explicite des indulgences, soit pour en approuver l'usage, soit pour le blâmer ; l'Encyclique des patriarches d'Orient en réponse à Pie IX, en 1848, malgré le soin qu'elle met à relever les divergences entre

les deux Eglises, ne dit également rien des indulgences, pas plus que le *Pidalion*, qui cependant ne témoigne guère de sympathie pour l'Eglise latine. Les attaques sont donc uniquement le fait de quelques auteurs particuliers plus ou moins imbus sur ce point des doctrines protestantes. Il était nécessaire de le dire pour qu'on n'attribue pas à la question une importance qu'elle ne saurait avoir d'Eglise à Eglise, dès lors qu'aucun document émanant de l'Eglise grecque elle-même n'en fait mention pour soulever à ce sujet une opposition quelconque.

Après cette courte observation revenons à Macaire. Ce théologien rejette d'abord les indulgences par cette raison qui serait péremptoire, si elle ne constituait une erreur déjà signalée à propos du purgatoire : qu'il n'existe aucune satisfaction ou peine temporelle à subir après que le péché a été pardonné. On a vu ce que vaut cette raison, inutile d'y revenir.

Les autres arguments qu'il fait valoir ne sont pas plus concluants. Le premier (p. 543) est basé sur ce faux supposé : que par la doctrine des indulgences on entend, dans l'Eglise latine, appliquer les mérites satisfactoires du Sauveur aux pécheurs qui n'auraient pas le repentir, ni au moins la ferme résolution de se corriger et de vivre saintement. Jamais ni l'Eglise, ni les théologiens n'ont soutenu cette énormité que leur attribue ici Macaire. Comme nous l'avons dit plus haut, les indulgences ne peuvent profiter qu'à ceux qui ont obtenu déjà le pardon de leurs péchés par un vrai repentir, accompagné évidemment du ferme propos.

Le second argument du théologien russe repose également sur un faux supposé. Il démontre que les mérites des saints sont incommunicables ; qu'ils ne sont jamais surabondants, et que, par conséquent, ils ne sauraient être appliqués aux pécheurs sous forme d'indulgences. Notons simplement qu'il parle là du mérite proprement dit qui donne droit à la gloire et que, comme lui, les théologiens catholiques proclament incommunicable et jamais surabondant. Mais cela n'a rien à voir avec la doctrine des indulgences, comme on l'a dit plus haut.

Son troisième et dernier argument laisse supposer d'abord qu'il peut y avoir, en effet, chez les saints des mérites satisfactoires surabondants ; mais, revenant à son idée que la pénitence considérée comme peine n'existe pas, il en conclut qu'appliquer aux âmes des pécheurs ces satisfactions constitue une injustice, parce que c'est leur enlever « les remèdes spirituels avant qu'ils aient porté leurs fruits » (p. 545), les pénitences n'étant pas autre chose, dans son système, que des remèdes spirituels. Or, il n'est pas ici question des remèdes spirituels destinés à guérir les pécheurs des infirmités de leurs âmes : l'Eglise latine connaît ces remèdes et les applique au moins avec autant de sollicitude que les pasteurs russes et grecs. Il s'agit uniquement, redisons-le encore, de la peine temporelle qui peut rester à expier, même après que les remèdes spirituels ont porté leurs fruits et guéri le pécheur de son iniquité.

Et voilà tout ce que Macaire a trouvé à opposer à la doctrine si consolante des indulgences ! Qu'on veuille bien remarquer qu'il ne cite contre elle aucun texte, aucun document quel qu'il soit : preuve évidente qu'il n'a rien de sérieux à opposer sur ce point à la croyance de l'Eglise.

IV. — Et maintenant, pour terminer, signalons ici la pratique courante et très instructive de l'Eglise de Constantinople sur les indulgences. Pitzipios en parle en ces termes dans *L'Eglise Orientale*, 1re partie, p. 79 :

Une autre preuve que l'Eglise orientale croit à l'existence du purgatoire, sont les indulgence pour les morts, appelées en grec *metriotitès* (modérations), que le Patriarche de Constantinople, ainsi que celui de Jérusalem, délivrent chaque jour. Dans ces indulgences, le Patriarche déclare qu'en vertu du pouvoir accordé aux apôtres, c'est-à-dire du pouvoir de lier et de délier tout péché, il remet au mort les péchés qu'il n'a pas eu le temps ou qu'il a négligé de confesser de son vivant ; et il prie Dieu de prendre en considération les prières de l'Eglise et de soulager l'âme du défunt, de la délivrer des tourments qu'elle endure, de lui accorder son pardon et de l'admettre au Paradis.

Voici la traduction de l'un de ces brefs d'indulgences :

Notre médiocrité, par la divine grâce, don et puissance du très saint, vivifiant et initiateur Esprit, grâce donnée par Notre-Seigneur et Sauveur et Dieu Jésus-Christ à ses saints et divins disciples et apôtres, pour lier et délier les péchés des hommes, leur ayant dit : *Recevez le Saint-Esprit*, etc. ; cette grâce divine et inépuisable étant passée d'eux à nous, nous avons accordé indulgence et rémission de tout péché de corps et d'âme à N..., de tout ce que, étant homme et portant un corps de chair en ce monde de péché, il a commis et offensé Dieu, en paroles, en œuvres, en pensées, volontairement et involontairement, en public ou en secret, avec ou sans connaissance, en tout temps, lieu et manière et en tous ses sens, etc. (Suivent une longue énumération de péchés et les signatures du Patriarche et des membres du synode).

Ces brefs, imprimés en grand format, portent les images de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et de saint Jean-Baptiste surmontées d'une colombe qui représente le Saint-Esprit ; ils sont délivrés journellement à Constantinople sous la signature du Patriarche et des membres du synode, moyennant une aumône proportionnée à la fortune du solliciteur. *(Revue des Eglises d'Orient*, t. II, p. 213 et suiv.).

Or, la délivrance de ces brefs d'indulgences n'est pas une nouveauté dans l'Eglise grecque, puisque Goar en transcrit un absolument identique dans son *Euchologion Græcum*, p. 542, 2e édition, 1730, qu'il tire du manuscrit d'Allatius. Il y a cette seule différence entre les deux textes que celui de Goar mentionne expressément que l'indulgence n'est accordée que pour les péchés déjà confessés et soumis au pouvoir des clefs, tandis que les brefs de Constantinople ne font pas mention de cette circonstance et la supposent sans l'indiquer.

Mais il y a plus encore : Goar transcrit à la suite

de ce bref quatre formules d'indulgences trouvées dans les anciens Euchologes manuscrits, dont les deux premières accordent indulgence aux vivants pour les péchés pardonnés et les autres aux défunts (p. 543). D'ailleurs le bref qu'il cite et que nous avons dit être identique à ceux que délivre encore le Patriarche de Constantinople, portant comme titre : *Oratio condonatoria in omnem necessitatis eventum*, peut très bien s'appliquer aux vivants comme aux défunts.

Il est bien évident, après cela, que la doctrine des Indulgences est et a été admise par l'Eglise grecque dans tout ce qu'elle a d'essentiel, et que les différences, s'il y en a, ne portent que sur des points secondaires non suffisamment éclaircis, comme beaucoup d'autres choses, par les auteurs orientaux, mais sans que l'Eglise grecque puisse être rendue responsable de ces lacunes. Ces formules qui toutes supposent la rémission déjà faite du péché prouvent aussi, pour le dire en passant, que dans l'Eglise grecque on admet l'expiation ou peine temporelle, contrairement à l'enseignement de Macaire. Aussi, ne manque-t-il pas d'auteurs *orthodoxes*, ou plus instruits ou moins désireux de rechercher matière à querelle sans motifs suffisants, qui éliminent, avec raison, du nombre des controverses entre l'Orient et l'Occident, les questions du purgatoire et des Indulgences. C'est ce que vient de faire en particulier le docteur Maltzew, aumônier de l'ambassade russe de Berlin (Rohn, *L'Eglise orthodoxe grœco-russe*, traduction française, p. 144), et il n'est pas le seul à avoir compris que son Eglise n'a rien à relever sur ces deux points contre l'Eglise romaine.

VIII. — L'Immaculée-Conception de la très sainte Vierge

L'encyclique patriarcale et synodale n'a pas cru devoir s'arrêter devant ce privilège admirable de la *toute sainte*, comme la désignent unanimement les fidèles de l'Eglise grecque, et elle n'hésite pas à qualifier d'hérésie et d'erreur antiévangélique le dogme de l'Immaculée-Conception, qu'elle rejette en ces termes :

> L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique des sept conciles œcuméniques, ne reconnaît par un dogme comme pure et immaculée que l'Incarnation du Fils unique et Verbe de Dieu en la Vierge Marie et par l'opération du Saint-Esprit. Or l'Eglise papale a innové de nouveau, il y a quarante ans, en définissant le dogme de l'Immaculée-Conception de la mère de Dieu, Marie toujours Vierge, dogme qui était inconnu à la primitive Eglise.

I. — A s'en tenir à ce que dit ici l'encyclique, on pourrait croire qu'elle a pour but de blâmer seulement la définition elle-même de l'Immaculée-Conception, sans rejeter pour cela la doctrine qu'elle exprime. Mais malgré toute la bonne volonté possible, on est bien forcé de s'arrêter à la pensée qu'elle entend s'en prendre à la doctrine elle-même, à cause de la qualification d'hérésies et d'erreurs antiévangéliques qu'elle décerne indistinctement à toutes les prétendues innovations de l'Eglise romaine, dans les passages où elle en parle en bloc. Où serait ici, dans la pensée de l'Encyclique, l'erreur antiévangélique, s'il n'était question que du fait de la définition, et non du dogme lui-même ? Ce n'est donc point le seul décret de Pie IX que blâme la lettre de Constantinople, c'est aussi la doctrine de la Conception immaculée de la sainte Vierge qu'elle condamne.

Mais si on lui demande quelles sont les raisons de cette condamnation sommaire, l'encyclique n'en fournit pas d'autre que celle-ci qui paraît ressortir de son texte : admettre l'Immaculée-Conception de la sainte Vierge, serait établir parité entre elle et Jésus-Christ dont seule, dit-elle, l'Incarnation est reconnue pure et immaculée parce qu'elle a été accomplie par l'opération du Saint-Esprit. Cette raison aurait, en effet, une réelle valeur, si la croyance à l'Immaculée-Conception de la sainte Vierge entraînait comme conséquence, ainsi que paraît le supposer l'encyclique, qu'elle aurait été conçue surnaturellement et en dehors de l'ordre ordinaire de la nature, quant à son corps, comme cela a eu lieu pour Jésus-Christ. Mais il n'en est rien, et si l'encyclique attribue une telle pensée à l'Eglise romaine, elle se trompe étrangement et la condamne sans s'être fait une juste idée de sa doctrine.

En définissant le dogme de l'Immaculée-Conception, l'Eglise Romaine n'a pas du tout entendu affirmer par là que saint Joachim n'avait pas eu de part à la conception de la sainte Vierge, ni que cette conception était l'œuvre de l'Esprit-Saint, comme pour Notre-Seigneur ; mais elle a dit et voulu dire uniquement que, conçue comme tous les autres enfants d'Adam selon le mode ordinaire de la nature, elle avait été surnaturellement préservée de la tache originelle, en vue des mérites de Jésus-Christ, par un privilège tout particulier à elle, qui l'exemptait de ce péché originel, conséquence, pour tous les autres hommes, de leur génération d'Adam. Voici d'ailleurs, pour les lecteurs orientaux qui ne les connaîtraient pas, les termes mêmes de la définition :

> Nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine qui tient que la bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa Conception, par une grâce singulière et un privilège de Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ Sauveur du genre humain, préservée intacte de toute tache du péché originel, est révélée de Dieu, et doit être par conséquent fermement et constamment crue par tous les fidèles.

Il s'agit donc pour la sainte Vierge, non d'une conception surnaturelle comme celle de Notre-Seigneur, mais uniquement et exclusivement de la *préservation* de la tache du péché originel, auquel elle aurait été soumise comme tous les autres descendants d'Adam, en vertu même de sa conception, si une grâce singulière et absolument privilégiée de Dieu ne l'eût miraculeusement préservée, par une application spéciale des mérites

futurs de Jésus-Christ, qui reste ainsi le Sauveur de sa sainte mère, comme Il l'est de tout le genre humain.

Or ce dogme de l'Immaculée-Conception, qu'un *décret nouveau* impose définitivement à la croyance des fidèles, n'est pas, ainsi que semble l'insinuer encore l'encyclique, une *doctrine nouvelle;* mais le décret formulé en 1854 déclare que cette doctrine, contenue dans la croyance universelle de l'Eglise à la sainteté suréminente de la sainte Vierge et en connexion intime avec le dogme de la maternité divine, est véritablement révélée de Dieu et doit être crue par tous, comme renfermée dans cette croyance universelle qui a toujours placé la sainte Vierge, en raison même de la maternité divine, dans un rang à part, absolument privilégié, au-dessus de tous les saints et de tous les anges, sous le rapport de la pureté et de la sainteté. La définition, ou, si l'on préfère, l'explication décisive et exigeant l'adhésion de tous est donc nouvelle; mais la croyance elle-même est aussi ancienne que l'Eglise qui a toujours cru à cette suréminente sainteté de la sainte Vierge et par là, au moins implicitement, sinon toujours et partout explicitement, à sa préservation de toute souillure, quelle qu'elle soit, y compris la tache originelle.

Il était nécessaire d'insister tout d'abord sur cet exposé du dogme et sur le sens précis à lui donner, car il ne manque pas d'orientaux qui l'ont entendu dans le sens qu'insinue l'encyclique, c'est-à-dire dans celui d'une conception surnaturelle de la sainte Vierge, et qui, pour ce motif seul, l'ont rejeté.

Un des rares auteurs grecs qui ont combattu l'Immaculée-Conception avant sa définition par Pie IX, Métrophane Critopoule, s'appuie principalement pour cela sur cette raison : que la sainte Vierge a été conçue comme tous les autres hommes, et s'efforce de le démontrer pour renverser par ce moyen la doctrine de l'Immaculée-Conception. A cet argument qui porte absolument à faux, et qu'on entend souvent répéter en Orient, parmi les non-unis, il n'en ajoute qu'un autre, pas plus concluant sans aucun doute, mais plus curieux encore :

> S'il avait été possible, dit-il, que tout autre que Notre-Seigneur fût exempt de tout péché, il aurait été nécessairement le Sauveur du monde, et il n'y aurait eu dès lors aucune raison à l'Incarnation de Dieu pour nous. (Mét. Crit., Confessio, c. XVII. Kimmel, t. II, p. 177).

Comme si une pure créature, un nouvel Adam, par exemple, immédiatement créé par Dieu, aurait pu satisfaire à la justice divine! Mais, pour ne rien dire de plus, l'exemption du péché originel dans la sainte Vierge est évidemment un des fruits de l'Incarnation et de la Rédemption, aussi bien que sa préservation de tout péché actuel admise par Métrophane. C'est ainsi qu'en détournant le dogme de son vrai sens, on se pose en défenseur de la doctrine traditionnelle, à laquelle cependant on porte la plus grave atteinte. Toutefois il n'y a plus lieu de s'étonner de la négation isolée de Métrophane Critopoule, lorsqu'on sait que sa *Confession de foi* a été écrite en Allemagne, à la demande des protestants, dont l'auteur avait suivi, là ou en Angleterre, les doctes leçons pendant 10 ans. Nous sommes encore ici en présence d'un fruit du protestantisme qui, tout le monde le sait, faisait alors les tentatives les plus audacieuses pour s'introduire dans l'Eglise grecque : Métrophane était, d'ailleurs, le protégé de Cyrille Lucas, et c'est par lui qu'il fut envoyé à Oxford pour y compléter ses études. Ce n'est pas en témoin de l'Eglise grecque qu'il parle, mais en disciple de la Réforme, lorsqu'il rejette l'Immaculée-Conception.

II. — L'admission de ce dogme par l'Eglise grecque est un fait si manifeste qu'un auteur russe non catholique écrivait, quelques années après la définition de Pie IX, et en présence des attaques dont elle était l'objet en Russie et parmi les non-unis :

> S'ils s'étaient donné la peine de consulter quelque ancien catéchisme de cette Eglise (russe), ils y auraient trouvé ce dogme représenté comme obligatoire pour la croyance des fidèles, et le pape, en le confirmant, pensait se rapprocher de l'Eglise d'Orient. En effet, tous nos offices et toutes nos litanies en l'honneur de Marie fourmillent d'expressions incompatibles avec l'idée du péché originel ; nous n'en citerons qu'une entre mille. On chante le jour de la Nativité de la sainte Vierge : « Nous proclamons et célébrons votre *Conception immaculée.* » Cela prouve avec quelle attention nos docteurs orthodoxes suivent les paroles qui retentissent journellement à l'église, pour être aussi ignorants du sens qu'elles renferment. Ces inqualifiables aberrations de l'esprit ont provoqué une observation assez mordante d'un tiers personnage, spectateur de cette lutte, qui a dit, non sans quelque fondement, que si le Pape avait décrété le dogme contraire à la Conception immaculée, on aurait vu ces mêmes docteurs orthodoxes démontrer, par leurs livres liturgiques, que le Pape est un hérétique, et que le dogme de la Conception immaculée existait déjà au temps de saint Jean Chrysostome. (*La Russie est-elle schismatique ?* dans la *Terre sainte illustrée,* 1894, p. 122).

Heureusement tous les théologiens *orthodoxes* ne méritent pas le blâme que leur inflige ici un des leurs, et on en trouve qui, même après la définition de Pie IX, n'ont pas rompu à ce point avec les traditions de leur Eglise. Macaire, par exemple, ordinairement si sévère pour l'Eglise romaine, n'a pas un mot de critique contre la doctrine de l'Immaculée-Conception, et le docteur Maltzew ne la range pas non plus parmi les points qui séparent les deux Eglises ; bien plus, il adopte les litanies de Lorette avec l'addition prescrite par Pie IX : *Regina sine labe originali concepta.* (Rohn, ouv. cité, p. 144).

En même temps qu'il met en lumière l'ancienne tradition de l'Eglise russe, et par là-même de l'Eglise de Constantinople de qui elle l'avait reçue, le P. Gagarin, dans son opuscule : L'*Eglise russe et l'Immaculée-Conception,* démontre par un fait significatif l'origine protestante des négations qui se sont produites contre ce dogme,

soit à Constantinople soit en Russie. Jusqu'au milieu du XVII^e siècle, l'Immaculée-Conception de Marie était enseignée à l'académie de Kiew, la métropole alors de toute la Russie; elle était prêchée publiquement, insérée dans les livres d'enseignement religieux, etc. Mais, en 1655, un ouvrage envoyé de Constantinople par le patriarche Païsius et approuvé sans contrôle par le patriarche de Moscou, Nicon, commença à propager l'erreur opposée ; si bien que les *starovères* ou vieux croyants qui se séparèrent de l'Eglise officielle russe à cause précisément des réformes liturgiques de Nicon, donnent comme une des raisons de leur refus de s'unir avec les *niconiens* le rejet de la croyance à l'Immaculée-Conception, par suite de l'approbation donnée au livre venu de Constantinople. *(Ouv. ind.*, p. 13 et suiv., p. 50).

Or, on sait quels troubles s'étaient élevés à Constantinople au sujet des doctrines calvinistes, depuis l'année 1625, et quels efforts les protestants y faisaient pour faire pénétrer leurs erreurs au sein de l'Eglise grecque. Rien d'étonnant que Païsius leur ait emprunté leur négation de la Conception immaculée de Marie, et l'ait ensuite transmise à l'Eglise russe ; il n'aurait fait que suivre en cela Métrophane Critopoule qui, après son séjour en Allemagne où il avait composé sa *confession,* dont nous avons parlé plus haut, était revenu à Constantinople, où il fut créé protosyncelle, en attendant son élévation au patriarcat d'Alexandrie. Tout se réunit donc pour montrer comment la tradition de l'Eglise gréco-russe n'a commencé à dévier, relativement à l'Immaculée-Conception de la sainte Vierge, que sous l'influence du protestantisme. Mais cette influence, qui d'ailleurs a été loin d'être jamais prépondérante, au point de couvrir la voix de l'ancienne tradition, a laissé subsister celle-ci tout entière, et on peut dire que nulle part elle n'est plus expressive que dans les monuments de l'Eglise grecque, en particulier dans ses livres liturgiques, où presque à chaque page est proclamée la pureté *sans tache d'aucune sorte* de Marie, avec une abondance telle d'expressions négatives de tout péché quel qu'il soit, ou affirmatives de tous les dons de pureté dont une créature peut être susceptible, ou comparatives avec ce qu'il y a de plus élevé en pureté et en sainteté, comme les chérubins et les séraphins, que tout y proclame constamment l'exemption absolue de toute tache en Marie. C'est au point que les quelques rares auteurs occidentaux qui n'ont pas voulu accepter la définition de Pie IX n'ont pas d'autre ressource, pour rejeter ce témoignage toujours vivant de l'Eglise grecque, que de ne voir dans ces expressions multiples autre chose qu'un produit de l'emphase orientale, du manque de mesure et de critique des livres liturgiques grecs, etc. Procédé commode pour se débarrasser de témoins gênants.

Comment, en effet, ne pas voir une exemption totale de tout péché, soit actuel, soit originel, dans l'application que fait la liturgie grecque à la sainte Vierge du passage du *Cantique des cantiques :* « Vous êtes toute belle, ô ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous ; » dans les titres de très immaculée, tout à fait immaculée, la toute immaculée, seule immaculée, seule pure et immaculée; dans l'affirmation que : personne n'est immaculé excepté elle; qu'il n'y a pas d'immaculée, excepté elle; que sa conception fut sainte, très glorieuse ; que l'enfant qui vient d'être conçue, est pure, seule pure, seule immaculée; qu'elle est un ciel nouveau, un tabernacle sans souillure, la colombe sans tache, le temple saint, tout à fait saint, l'aurore toute lumineuse, l'aurore de la grâce divine, etc.? Et ces expressions ne se rencontrent pas seulement quelquefois, mais elles reviennent constamment sous la plume de tous les hymnographes grecs, de tous les auteurs des antiennes et des prières sans nombre à la sainte Vierge dont les livres liturgiques gréco-russes sont remplis, et qui n'ont rien à voir avec les légendes des saints des *ménées.* Elles se rencontrent même dans les prières de l'Euchologe, dans les cérémonies des funérailles en usage dans l'Eglise grecque, en un mot partout où la sainte Vierge est invoquée, et elle l'est dans toutes les cérémonies de cette Eglise.

Il n'est pas nécessaire d'insister davantage pour conclure que l'Encyclique, en s'attaquant à la définition de Pie IX, n'a pas consulté la tradition de l'Eglise grecque, ou qu'elle l'a méconnue pour suivre les quelques voix discordantes inspirées, non par la vénérable antiquité, mais par les auteurs de la Réforme. Avant de s'être laissé gagner par le protestantisme, ce que d'ailleurs les Grecs ne veulent point reconnaître, Cyrille Lucas, qu'il soit ou non l'auteur de la *Confession de foi protestante* connue sous son nom, avait prononcé à Constantinople des discours dans lesquels il admettait si bien le dogme de l'Immaculée-Conception, qu'il en outrait pour ainsi dire les conséquences. Voici quelques extraits de ces sermons cités par le synode de Jérusalem de 1672, dans le but de prouver l'orthodoxie de ce patriarche et de le laver de l'accusation de protestantisme :

La mort ne pouvait être pour la Vierge toute sainte une conséquence de la contagion du péché ; mais seulement des seuls principes naturels constitutifs de l'homme même avant le péché ; car celui-ci était, même alors, mortel de sa nature, et c'est par un bienfait de Dieu que la grâce et non la nature elle-même lui conférait l'immortalité. Il en a été de même pour la toute sainte Mère de Dieu, laquelle, quoique comblée de tous les biens et exempte de tout péché, si petit qu'il soit, avait cependant en elle les éléments naturels qui font l'homme mortel, et était par suite mortelle. Mais, elle avait reçu de Dieu la grâce de n'être pas soumise à la mort, si elle l'avait voulu, et d'être transportée vivante dans le ciel : toutefois elle ne voulut point jouir de ce privilège, etc. (Kimmel, t. I, p. 356).

La même pensée se trouve exprimée par Philarète, métropolitain de Moscou, dans un discours

sur la fête de l'Assomption de la sainte Vierge prononcé en 1846, où après avoir fait sienne la parole d'un hymnographe qui déclare que Marie a été *prépurifiée* par le Saint-Esprit, il ajoute qu'elle n'a été soumise à la loi de la mort qu'en apparence, et en raison de son humilité, loi, avait-il dit auparavant, « qui concerne tous ceux qui ont péché de quelque manière, *ou qui n'ont pas été purifiés du péché originel,* » et dont il exclut « la toute bénie Marie. » *(Choix de Sermons*, trad. A. Serpinet, t. I, p. 255-25.).

L'Eglise grecque n'a donc pas une tradition différente de celle de l'Eglise latine sur la Conception immaculée de Marie, et il faut aller contre cette tradition pour oser accuser Pie IX d'avoir innové sur ce point, alors qu'il n'a fait que sanctionner de sa suprême autorité les données concordantes de l'une et de l'autre, parce que l'une et l'autre ne font qu'une seule et même source de la vérité révélée.

CONCLUSION

Et maintenant, pour finir cette trop longue étude sur l'encyclique patriarcale et synodale, résumons en quelques mots les résultats obtenus.

Des huit accusations d'hérésie formulées contre l'Eglise romaine par la lettre de Constantinople, quatre portent sur des points de discipline et n'intéressent pas le dogme auquel elles se rapportent, et sur lequel les deux Eglises sont en parfait accord, et n'ont été soulevées que pour accentuer une division déjà existante ; les quatre autres ont, il est vrai, un caractère doctrinal et sont, par là-même, d'une grande importance. Mais, qu'il s'agisse de la constitution de l'Eglise ou de la Procession du Saint-Esprit du Fils, questions qui ont été, la première la vraie cause, et la seconde le prétexte de la division inaugurée par Photius, l'Eglise romaine est restée, pour l'une comme pour l'autre, dans la tradition des neuf premiers siècles dont se réclame en vain l'encyclique, avec une emphase qui ne peut remplacer la vérité historique. Ceux-là seuls s'en sont écartés qui ont voulu modifier, au profit du patriarcat de Constantinople et au détriment de Rome, l'œuvre même de Jésus-Christ telle que nous la montre l'antique tradition, et qui, pour arriver à ce résultat, n'ont pas craint d'accuser d'erreur, sur le dogme même de la très sainte Trinité, l'Eglise qui a été constituée par le Sauveur gardienne infaillible de la vérité. En le faisant, ils ont condamné en même temps la tradition si manifeste de leur propre Eglise, qui, dans sa liturgie et tous ses autres monuments, proteste toujours contre cette condamnation.

Quant aux deux dernières questions dogmatiques, elles n'ont été soulevées l'une et l'autre que des siècles après la division, sans que jamais, avant la funeste rupture des IXe et XIe siècles, aucun nuage se fut élevé, à leur sujet, entre les deux Eglises. La première, sur l'état des âmes après la mort, a commencé à être discutée au XIIIe siècle, par suite de malentendus sur des points secondaires qui n'intéressaient en rien l'essence du dogme, sur lequel les deux Eglises ont été toujours d'accord, et que confirme toujours encore la pratique constante de l'Eglise gréco-russe, malgré l'infiltration de certaines idées protestantes qui n'ont pas eu, heureusement, assez d'influence pour modifier sur ce point les vraies doctrines de cette Eglise. La seconde, sur l'Immaculée-Conception de la sainte Vierge, est une importation, chez quelques auteurs gréco-russes, des négations de la Réforme ; mais elle est résolue par la tradition grecque dans le même sens que par Rome, de sorte qu'encore ici l'accord entre les deux Eglises subsiste, malgré les efforts tentés pour les diviser.

Tout se réduit donc, en définitive, à un accord réel entre les deux Eglises dans toutes les questions dogmatiques, au moins dans ce qu'elles ont d'important ; à quelques discussions entre théologiens sur des point secondaires souvent mal définis d'un côté ou de l'autre ; et enfin à des pratiques diverses, mais légitimes, sur quelques points de discipline.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un confesseur a-t-il le droit de s'autoriser d'une inspiration personnelle de l'Esprit-Saint pour imposer une ligne de conduite ou une solution à l'un de ses pénitents ?

2° Et en cas de refus du pénitent de se soumettre à cette injonction, le confesseur a-t-il le droit d'imposer sa volonté sous menace du refus d'absolution ?

3° Cette manière d'agir ne sentirait-elle pas le principe récemment condamné par N. S. P. le Pape sous le nom d'américanisme ?

R. — Ad I. *Negative.* Le confesseur a le devoir de se conformer avant tout, dans sa conduite à l'égard de ses pénitents, à l'enseignement de l'Eglise, des *probati auctores*, et de sa prudence personnelle, dont le premier soin doit être de concilier les exigences et conditions individuelles du cas soumis à son appréciation avec les règles communes de la théologie morale et de l'ascétisme.

La raison et l'autorité, voilà les deux lumières directrices ; et quand on parle de « raison » en pareille matière, il va sans dire que ce n'est pas de la raison absolument « privée », des caprices tout subjectifs de la fantaisie personnelle, mais de la raison qui raisonne, *objectivement*, d'après les lois et règles connues de toute espèce de raisonnement humain.

Le confesseur peut sans doute avoir des révélations privées. Rien n'empêche que Dieu l'honore de cette faveur exceptionnelle ; mais, comme Dieu ne se contredit pas dans ses œuvres, comme Dieu

impose en principe à l'intelligence sacerdotale l'autorité surnaturelle de son Eglise et l'autorité naturelle de la raison commune, personne ne peut se permettre de déroger à cette économie providentielle, à moins d'avoir démonstration évidente et miraculeuse que la dérogation est voulue expressément par Dieu lui-même.

La *présomption* absolue est donc, en toute hypothèse, pour l'ordre de jugement normalement établi par la Providence; et un prêtre saint, de jugement droit, ne se permettra d'en sortir, surtout en ce qui concerne la direction du prochain, que sur preuve absolument convaincante d'une intervention spéciale, évidente et extraordinaire, de la toute-puissance divine dans son affaire. Toute autre conduite que celle-là est présomptueuse et périlleuse au dernier chef.

En matière *privée* d'inspirations intérieures personnelles, il convient déjà d'être excessivement réservé et sceptique; et cependant, sur ce terrain, l'influence des déterminations singulières de la grâce peut aller loin, sans que la théorie et la pratique de l'*esprit privé* présentent de grands dangers en cas d'illusion, toujours beaucoup à craindre.

Mais en matière *sociale*, publique, de relations avec le prochain, quand l'intérêt d'un tiers, individu ou société, est en cause, les illuminations de l'*esprit privé* ne sont plus aussi facilement admissibles.

Les saints en ont été souvent comblés; et pourtant, à part peut-être de très rares exceptions à évidence absolue, ils n'ont rien fait de bizarre, rien d'excentrique, rien qui sorte des règles ordinaires de la théologie catholique, dans leur manière de diriger les âmes confiées à leur prudence.

Etant donné donc, chez les confesseurs, l'extrême rareté de ces inspirations anormales, peu en harmonie avec la marche régulière des choses, il faut s'en tenir à la règle générale ci-dessus énoncée en fait de direction spirituelle des âmes, et faire taire plutôt ses prétendues inspirations propres, faire le sacrifice de ses propres idées, fussent-elles en soi bonnes et regardées comme surnaturelles, que d'entrer en conflit avec la doctrine que l'Eglise veut voir appliquée par les prêtres dans la conduite des consciences.

Ad II. Distinguons. Le confesseur a toujours le droit, et même le devoir, d'agir suivant le *dictamen* de sa propre conscience pratique; il ne peut se résigner à faire ce qu'il croit, lui, évidemment être un mal, ni à donner comme mal ce qu'il croit être un bien. S'il est dans le doute, évidemment c'est une autre affaire; l'existence, dans l'enseignement catholique, d'opinions différentes autorisées peut lui permettre de former sa conscience en laissant à son pénitent le bénéfice d'adopter un sentiment contraire au sien; c'est la grande affaire du probabilisme. Mais enfin, s'il s'est subjectivement (peu importe comment) convaincu que telle action est certainement mauvaise, qu'il commettra, lui confesseur, une faute, en donnant *hic et nunc* l'absolution à tel pénitent, il est tout clair qu'il doit la refuser. Mais son devoir est aussi, en pareil cas, d'éclairer le pénitent sur les motifs de son refus, quand ils ne proviennent que de l'*inspiration privée* dont on parle dans la présente consultation, d'une inspiration privée qui ne cadre point avec les règles connues de morale que le pénitent peut, à bon droit, invoquer en sa faveur pour se croire digne d'absolution.

Le confesseur ainsi « inspiré », s'il est saint et loyal, dira : « Sans doute, je comprends que vous « ne vous rendiez pas à mon avis; je ne puis vous « imposer ma manière de voir, qui n'est pas la « manière de voir ordinaire, habituellement usitée « dans l'Eglise; je ne vous refuse donc pas l'abso- « lution parce que, d'après les règles communes, « vous en êtes indigne; mais je ne puis, moi, de « mon côté, vous la donner, pour des raisons à « moi que je crois sincèrement bonnes et urgentes; « voyez donc un autre confesseur qui, n'ayant pas « les lumières spéciales dont je dispose, pourra « peut-être former sa conscience autrement, et « vous absoudre. »

Singulier langage, on l'avouera, et même un peu ridicule; pas impossible cependant à justifier dans le cas très exceptionnel qui nous occupe.

En somme, il faudrait plutôt plaindre que féliciter le prêtre qui se croirait dans la nécessité de le tenir à son pénitent, digne, par hypothèse, d'absolution devant les règles de la théologie morale, et indigne devant les révélations privées du confesseur. On peut dire qu'un saint hésiterait à refuser ainsi l'absolution, même dans les cas, *subjectivement* parlant, les plus clairs pour lui, tant il y a péril d'illusion 1° à s'en rapporter, en pareille matière, aux *révélations privées*, et 2° en général, à sortir de la voie régulière tracée par l'autorité surnaturelle de l'Eglise et de ses docteurs.

Ad III. Oui, il y a un peu d'*américanisme* là-dedans, au moins s'il s'agit de confesseurs portés, par principe habituel de conduite, à regarder leur « esprit privé » comme la mesure normale de leurs décisions au tribunal de la pénitence, sans autre souci de l'autorité du magistère externe qui est toujours « a priori » en possession du droit de s'imposer absolument à nos intelligences.

Ce qui ne veut pas dire, cependant, que la condamnation de l'*américanisme* emporte, pour l'âme chrétienne, le devoir de rester sourde à toutes les influences internes et privées de la grâce de Dieu. L'auteur de l'article, si remarqué et loué, qu'a donné l'*Ami du Clergé* sur l'*américanisme* explique fort bien tout cela; relisez-le et vous y verrez que si, *en matière privée*, les *inspirations privées* sont acceptables et même la règle de l'action du Saint-Esprit sur nos âmes, *en matière sociale* aucune ne saurait en principe remplacer l'autorité du magistère ecclésiastique, ni porter atteinte aux règles de morale chrétienne pratique qu'elle enseigne aux confesseurs et aux fidèles.

Q. — Un prêtre d'une paroisse, occupé la veille d'une fête de circonstance à confesser, pourrait-il omettre son office, qu'il devrait dire nécessairement dans la soirée, sous prétexte de préparer un sermon le soir même et de remplacer ainsi son prédicateur absent le lendemain? L'*Ami* approuverait-il ce jeune curé qui agirait de la sorte dans la pensée de produire un plus grand bien à la foule par l'audition du sermon que par la récitation de son office?

R. — Oui, l'*Ami* approuverait cette manière d'agir, à la condition, bien entendu, qu'elle soit exceptionnelle et légitimée par les circonstances du cas qui nous est ici présenté.

L'omission « individuelle » de la récitation du bréviaire est en soi un mal moindre qu'une mauvaise prédication « publique » faite aux fidèles. Si donc un prêtre se trouvait entraîné, sans faute de sa part et de très bonne foi, loyalement devant Dieu, à la nécessité de choisir entre le précepte grave du bréviaire, et le précepte grave (de charité publique) de se mettre en état de monter en chaire pour y parler convenablement aux paroissiens, surtout si c'est un prêtre jeune, timide, pas sûr de lui-même, sans acquit suffisant, et fort exposé à ne rien dire qui vaille sans sérieuse préparation, il pourrait *tuta conscientia* omettre son bréviaire et vaquer à la besogne de son instruction imminente, comme il arrive d'ailleurs dans d'autres cas analogues, quand l'obligation du bréviaire se trouve accidentellement en conflit avec des devoirs urgents et publics de la charge pastorale.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs que l'obligation du bréviaire, bien que grave, ne l'est pas à ce point de ne pas céder facilement devant beaucoup de raisons excusantes de moindre importance que celle-là. Les moralistes sont là-dessus plus larges qu'on ne se l'imagine généralement dans le clergé. (Cf. par exemple Berardi, *Praxis Confess.*, n. 3325 et suiv.).

Q. — Quelques-uns de mes paroissiens, quand le moment est venu, vont en moisson ici ou là, où ils restent cinq ou six semaines. Pendant ce temps ils travaillent le dimanche et ne vont pas à la messe, soit parce que leurs co-associés agissent ainsi, soit par intérêt, car ayant une quote-part sur la récolte, plus ils travaillent plus ils gagnent. Cependant chez eux ils ne travaillent pas le dimanche et ils vont régulièrement à la messe. Ils se figurent qu'en moisson il leur est permis d'agir comme ils le font, ou que du moins il n'y a pas grand mal dans leur manière de faire. Supposé qu'ils n'aient d'autres motifs que le respect humain ou l'intérêt et qu'ils ne veuillent pas changer de conduite, peut-on le tolérer et les admettre aux sacrements quand ils se présentent, et faut-il les interroger s'ils n'en parlent pas?

R. — Si nous nous plaçons au point de vue purement *théorique*, nous devons répondre que le respect humain ou l'intérêt ne sont pas des motifs suffisants pour dispenser personne des lois du repos et de l'assistance à la messe le dimanche.

Mais ce n'est pas cela que vous nous demandez ; ce que vous attendez, c'est la solution du cas pratique, tel qu'il se présente pour vos gens. Quelle est leur situation pour le passé et que devez-vous faire pour l'avenir? En somme, c'est la solution d'un cas de conscience.

« Ils se figurent, dites-vous, qu'en moisson il leur est permis d'agir comme ils font, ou que du moins il n'y a pas grand mal dans leur manière de faire. » Il y a là évidemment tous les éléments de la bonne foi suffisants pour les excuser d'abord de péché mortel et même de péché véniel en certain cas. Assurément ils ont tort ; mais dès lors que leur conscience est ainsi formée au moment où ils manquent à la messe, ils ne commettent certainement pas une faute grave. Par conséquent, le péché mortel étant seul matière nécessaire de la confession, vous ne pouvez dans le cas, obliger ces gens à *accuser* leurs manquements à la messe, ni à avoir le bon propos de n'y plus manquer avant de leur donner l'absolution, puisque nous ne sommes pas tenus à avoir la contrition de tous nos péchés véniels pour recevoir validement et licitement l'absolution.

Voilà pour le passé. Quant à l'avenir, devez-vous les instruire? Rappelons qu'ils sont dans la bonne foi, ce qui fait que leurs transgressions ne sont que des péchés matériels, ou, si elles sont des péchés formels, qu'elles ne dépassent pas le péché véniel.

1° S'il y a scandale pour la population, en ce sens que leur manière d'agir, connue d'un grand nombre, peut influer sur la sanctification du dimanche en diminuant l'estime que la plupart en ont encore, ou bien peut faire mépriser les sacrements, il y a certainement obligation de parler, parce que le bien public doit l'emporter sur le bien privé. Cette obligation s'impose lors même qu'il n'y aurait aucun espoir de corriger l'abus.

2° On doit encore parler si l'on a une probabilité sérieuse de se voir obéi.

En dehors des deux cas précédents, c'est-à-dire s'il n'y a aucun danger de scandale pour la population, et que d'ailleurs il n'y ait pas d'espérance de vous voir obéi, il faut garder le silence, pour ne pas amener ces gens à faire des péchés formels où ils ne font que des péchés matériels.

Il reste encore une supposition à faire. Vous avez cru devoir en conscience avertir à Pâques pour la moisson de 1899 ; ou bien vous avez averti l'an dernier et l'on n'a tenu aucun compte de vos avis : que faut-il faire? Assurément ici la bonne foi n'est plus de mise et il est difficile d'excuser de péché mortel. Nous retombons donc dans le cas des *récidifs*. Comme nous avons traité cette question fort au long en 1898, page 1117, nous n'en dirons qu'un mot. Certainement il faut exiger du récidif des signes de contrition *actuelle* de ses fautes, un bon propos *actuel* de les éviter ; mais s'il n'y a aucune question de scandale, il ne faut pas trop insister sur la considération de l'*avenir*, surtout dans le cas qui nous occupe. De fait, ce n'est pas de sitôt que le pénitent se trouve dans l'occasion de mettre ses résolutions à exécution. D'ailleurs qui peut dire si, la moisson venue, il quittera sa famille pour aller ainsi travailler au

dehors? Mille circonstances peuvent se présenter pour l'empêcher de sortir de son village, de sorte que les probabilités de pécher sont singulièrement diminuées. Ne voit-on pas l'inconvénient qu'il y aurait dans ces circonstances à mettre le pénitent en présence d'un devoir hypothétique, avec danger de recevoir une réponse négative?

Q. — 1° Un Ordre religieux reçoit, outre les prêtres et les clercs, les laïques à titre soit de choristes soit de convers. Conformément au droit canon, on exige des clercs une lettre testimoniale de leur évêque, avant de leur donner l'habit religieux. Pour les laïques cet Ordre a un indult dérogeant au décret *Romani Pontifices* de janvier 1848, et permettant *pro fratribus laicis* de les admettre sur la présentation de leur acte de baptême et d'un certificat de bonne conduite délivré par une personne connue.

Les uns disent que ces mots *pro fratribus laicis* ne s'appliquent qu'aux frères convers, *frères lais;* les autres prétendent qu'ils conviennent à tous les frères reçus dans l'Ordre, quand ils ne sont que laïques.

2° L'indult venant à terme et n'étant pas renouvelé, faut-il une lettre testimoniale pour les laïques, convers ou choristes? Souvent ils ne sont pas connus de l'administration diocésaine.

R. — Ad I. Le droit ne distingue que *deux* états parmi les religieux, les *clercs* et les *laïques* ou convers : *statum clericalem* et *statum laicalem*. Bouix a un paragraphe intitulé *De transitu a statu laicali ad clericalem*.

Sont rangés parmi les *clercs* tous ceux qui veulent suivre la règle propre de l'Ordre, et cela dès le commencement du noviciat. Les convers ou laïques, au contraire, sont ceux qui se destinent aux travaux manuels. On ne s'occupe pas ici de la réception de la tonsure, qui fait entrer dans l'état ecclésiastique, et l'on admet que des *minorés* puissent entrer *in statu laicali* parmi les réguliers. La constitution *Cum ad regularem*, de Clément VIII, du 19 mars 1603, est très explicite sur ce point. Elle appelle *clercs* les novices proprement dits, et elle donne le nom de *convers* aux autres, et consacre ainsi la terminologie dont nous parlons.

Par conséquent, à s'en tenir au sens ordinaire des expressions *pro fratribus laicis*, on doit comprendre sous ces termes uniquement les *convers*. Y a-t-il dans le corps de l'indult d'autres expressions qui puissent faire croire à une concession plus étendue? Nous l'ignorons.

Ad II. Les lettres testimoniales sont obligatoires pour les frères convers, aussi bien que pour les novices qui se destinent *ad statum clericalem*. En voici la preuve dans une déclaration de la sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers relative au décret du 25 janvier 1848 : « Utrum in his ordinibus, in quibus præter conversos laicos habentur donati seu oblati, litteræ testimoniales exigendæ sint ante susceptionem habitus donatorum et oblatorum, vel potius conversorum? — Resp. *Ante susceptionem habitus donatorum vel oblatorum.* »

Si les lettres testimoniales sont obligatoires pour les oblats, *a fortiori* le sont-elles pour les convers. D'autre part l'auteur de la question laisse voir qu'il regarde les lettres testimoniales comme obligatoires pour les convers, et la sacrée Congrégation ne lui dit pas qu'il se trompe.

Nous croyons que, d'après le droit commun, les lettres testimoniales sont obligatoires pour les convers.

« Souvent ils ne sont pas connus de l'administration diocésaine. » Voilà votre objection. La sacrée Congrégation a pourvu à cette hypothèse : « Posse postulantes admitti ad habitum, si Ordinarius a superiore requisitus, expresse respondeat, sese circa qualitates postulantis informare non posse, quia illum non agnoscit, dummodo tamen testimonialium defectui per aliam accuratam informationem et fide dignam relationem suppleatur et serventur alia de jure servanda; et postulantes, antequam ad habitum admittantur, maneant saltem per tres menses in conventu, ibique diligenter probentur. »

Q. — Abonné relativement nouveau, j'ignore si l'excellent *Ami* a déjà traité la question relative à la récitation de Matines et Laudes du lendemain dès deux heures de l'après-midi. Je lui serais donc bien reconnaissant de traiter cette question ou du moins de dire brièvement :

1° Si cette opinion est assez probable pour que, pratiquement, on puisse la suivre toujours sans aucun scrupule.

2° Dans le cas de réponse affirmative à la question précédente, d'indiquer les raisons sur lesquelles on peut s'appuyer pour suivre cette opinion.

R. — L'*Ami du Clergé* a plusieurs fois traité cette question avec assez de développements. Son avis est qu'on ne peut pas encore anticiper tous les jours à deux heures la récitation de Matines et de Laudes du lendemain; que peut-être un jour cela deviendra permis par une concession générale du Saint-Siège; mais que, tant que cette concession n'aura pas été accordée, on ne doit pas étendre jusqu'à deux heures en tout temps l'autorisation de réciter cette partie de l'office au moment où le soleil commence à être plus près de son coucher que de midi. (Voir *Ami du Clergé*, 1896, p. 975; 1895, p. 105, 459; 1894, p. 297; 1892, p. 118, 584; 1891, p. 21, 281, 840; 1890, p. 230, 687; 1888, p. 352; 1885, p. 326; 1884, p. 6; 1883, p. 19, 521; 1881, p. 185, 197; 1880, p. 55; 1879, p. 522, 571).

Dans le sens de ces articles, nous répondons :

Ad I. A notre avis, l'opinion qui permet à tous les prêtres, sans indult, d'anticiper à deux heures en tout temps la récitation de Matines et de Laudes, n'est pas assez probable encore pour pouvoir être suivie sans scrupule.

Ad II. Laissant de côté les raisons spéculatives, la grande raison *pratique* sur laquelle s'appuient les tenants de cette opinion, c'est qu'elle est enseignée et pratiquée par plusieurs, même à Rome, sans que le Saint-Siège la condamne.

Cette raison ne vaudra pleinement que quand elle aura l'assentiment du Saint-Siège.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. du Saint-Office

I

14 décembre 1898.

Un jeune prêtre est sûr d'avoir touché les instruments au moment de son ordination au sacerdoce, mais il ne sait si sa main était encore en contact immédiat avec la patène quand l'évêque a prononcé la forme : Acquiescat.

Beatissime Pater,

N. N. sacerdos meminit se rite, juxta indicationem cœremoniarum magistri, digitos accommodasse ad contactum instrumentorum in sua Ordinatione ad Presbyteratum, sed in actu, quo manus ab ipsis instrumentis retraxit, dubitavit, aut saltem non recordatus est an dum forma ab Episcopo prolata fuit immediate tetigerat patenam necne. Quod dubium initio sprevit, fretus consilio alicujus viri prudentis, sed postea valde anxius ob hanc rem de valore suæ ordinationis, ad tranquillitatem animi nunc humillime petit a S. V. quomodo se gerere debeat.

Feria IV, die 14 decembris 1898.

In Congregatione Generali coram EEmis ac RRmis DD. Cardinalibus in rebus fidei et morum Inquisitoribus Generalibus habita, propositis suprascriptis precibus, præhabitoque RR. DD. Consultorum voto, iidem EE. ac RR. Patres respondendum mandarunt :

Acquiescat.

Sequenti vero Feria VI, die 16 ejusdem mensis et anni, in audientia a SS. D. N. Leone Div. Prov. Pp. XIII R. P. D. Adsessori impertita, SSmus D. N. resolutionem EE. ac RR. Patrum adprobavit.

I. Can. MANCINI, *S. R. et U. Inquis. Not.*

II

14 décembre 1898.

A une ordination, l'évêque n'a étendu la main sur les ordinands qu'après avoir prononcé la forme : Acquiescat.

Très saint Père [1],

Le prêtre N., humblement prosterné aux pieds de V. S., lui expose ce qui suit : — A son ordination au sacerdoce, l'évêque n'avait pas la main étendue sur les ordinands pendant qu'il prononçait les paroles *Oremus, fratres charissimi ;* on le lui fit remarquer et de suite il la leva et la tint étendue pendant quelque temps; mais, à ce moment, il avait déjà récité la forme et l'on ignore s'il la prononça une seconde fois à voix basse pendant qu'il tenait ainsi la main.

Le recourant demande donc ce qu'il doit faire dans cette circonstance pour la tranquillité de sa conscience.

Feria IV, die 14 decembris 1898.

In Congregatione Generali habita coram EEmis ac RRmis DD. Cardinalibus in rebus fidei et morum Inquisitoribus Generalibus, propositis suprascriptis precibus, præhabitoque RR. DD. Consultorum voto, iidem EE. ac RR. Patres respondendum mandarunt :

Acquiescat.

Sequenti vero Feria VI, die 16 ejusdem mensis et anni, in audientia a SS. D. N. Leone Div. Prov. Pp. XIII R. P. D. Adsessori impertita, SS. D. N. resolutionem EE. ac RR. Patrum adprobavit.

I. Can. MANCINI, *S. R. et U. Inquis. Not.*

[1] Nous traduisons de l'italien.

III

14 décembre 1898.

Quand un hérétique, à l'article de la mort, demande un ministre hérétique pour l'assister, des catholiques ne peuvent pas aller chercher eux-mêmes ce ministre; mais ils peuvent le laisser entrer, et au besoin le faire demander par un autre hérétique.

Très Saint Père [1],

La supérieure générale des Petites Sœurs des Pauvres, humblement prosternée aux pieds de Votre Sainteté, lui demande la règle de conduite à suivre dans les circonstances suivantes :

Quand, parmi les vieillards qu'elles reçoivent, il s'en trouve qui ne sont pas catholiques, et qui ne veulent pas le devenir malgré les efforts faits dans ce but, si ces individus demandent à être assistés à l'article de la mort par un ministre hérétique, les religieuses peuvent-elles faire venir ce ministre?

Feria IV, die 14 decembris 1898.

In Congregatione Generali ab EE. ac RRmis DD. Cardinalibus in rebus fidei et morum Inquisitoribus Generalibus habita, propositis suprascriptis precibus, præhabitoque RR. DD. Consultorum voto, iidem EE. ac RR. Patres respondendum mandarunt :

Detur Decretum in Colonien. *fer. IV, 14 martii 1848, una cum Declaratione ad Vicarium Apostol. Ægypti fer. IV, 5 februarii 1872. — Porro Decretum* in Colonien. *ita se habet :*

« *Beatissime Pater.* — D. Evens, presbyter diœcesis Coloniensis in Borussia, V. S. humiliter exponit quod in civitate Neutz, ejusdem diœcesis, existit hospitium, cujus ipse Rector et Capellanus est, ac in quo infirmorum curam gerunt Moniales, dictæ Sorores Nigræ. Cum autem in hoc hospitio subinde recipiantur acatholicæ religionis sectatores ac iidem ministrum hæreticum a quo religionis auxilia et solatia recipiant, identidem petant, quæritur utrum præfatis monialibus falsæ religionis ministrum advocare licitum sit ? Quæritur insuper utrum eadem danda sit solutio, ubi hæreticus infirmus in domo privata cujusdam catholici degit; utrum scilicet tunc catholicus ministrum hæreticum advocare licite possit ?

« RESP. *Juxta exposita, non licere ;* et ad mentem. — *Mens est quod passive se habeant.*»

Voici la déclaration faite au Vicaire apostolique d'Egypte : « Le mercredi 31 janvier 1872, fut proposée aux Emes Inquisiteurs généraux une demande de Mgr le Délégué et Vicaire apostolique de l'Egypte relative à la conduite à suivre dans les hôpitaux mixtes, desservis par des religieuses catholiques, quand un schismatique ou un protestant, malade, demande l'assistance de son propre ministre.

« Cette S. Congrégation, après avoir mûrement examiné la question sur toutes ses faces, est d'avis de rendre le décret suivant : « Que le R. P. D. Vicaire apostolique se conforme au décret du mercredi 14 mars 1848, et qu'on lui donne l'explication authentique des expressions *passive se habeat* qu'il renferme. Car lui-même déclarait dans sa lettre qu'il était perplexe au sujet du sens à donner à ces mots et de l'application pratique qu'il en fallait faire. »

« Voici ce que les Emes Cardinaux désirent faire connaître au prélat recourant : « Les religieuses et les personnes catholiques, chargées de la direction et du service dans un hôpital, ne peuvent s'entremettre personnellement pour procurer un ministre de leur religion aux malades qui ne sont pas catholiques, et elles feront bien de le dire à l'occasion ; mais rien n'empêche d'employer, pour faire venir ce ministre, une personne pro-

[1] Nous traduisons de l'italien.

fessant la même religion que le malade. Ainsi on évite la communication *in divinis* qui est défendue. »

Sequenti vero Feria VI, die 16 ejusdem mensis et anni, in solita audientia a SSmo D. N. Leone Div. Prov. Pp. XIII R. P. D. Adsessori impertita, SSmus D. N. resolutionem EE. et RR. Patrum adprobavit.

I. Can. MANCINI, *S. R. et U. Inquis. Not.*

IV

14 décembre 1898.

Pour les ordinations extra Tempora, *il n'y a pas obligation de jeûner. — Pour la consécration d'une église, il y a pour l'évêque consacrant et pour ceux qui* sollicitent *la consécration, obligation rigoureuse de jeûner la veille de la cérémonie. — Exemple d'une dispense accordée à un évêque.*

Beatissime Pater,

Episcopus N. N. ad pedes S. V. provolutus humillime petit benignissimam declarationem quomodo sit intelligendum *jejunium* ante Ecclesiæ consecrationem et ante Ordinationes.

In casu vero quod jejunium hocce in Pontificali Romano præscriptum comprehendat tum abstinentiam a carnibus, tum etiam unicam in die saturationem, humillime petit Episcopus orator, qui pluries per annum Ecclesias consecrat et Ordinationes facit, pro se, pro Ecclesiæ adscriptis et pro ordinandis mitigationem dicti præcepti, quatenus Sanctitas Vestra indulgere dignetur dispensationem a carnibus quoad prandium, tum ante Ecclesiæ consecrationem, tum ante Ordinationes, ita ut maneat, excepta sic dicta *suppa*, abstinentia a carnibus in cœna et jejunium pro more regionum nostrarum servandum.

Causæ sunt : 1° Dispensationes pro diebus quadragesimalibus a S. V. similiter concessæ. — 2° Asperitas aeris et circumstantia victus nostrarum regionum. — 3° Infirmitas moralis multorum laicorum Ecclesiis nostris adscriptorum, etc.

Feria IV, die 14 decembris 1898.

In Congregatione Generali coram EEmis et RRmis DD. Cardinalibus in rebus fidei et morum Inquisitoribus Generalibus habita, propositis suprascriptis dubiis, præhabitoque RR. DD. Consultorum voto, iidem EE. ac RR. Patres respondendum mandarunt :

Quoad Ordinationes, sufficit servare jejunia Quatuor Temporum ; nam pro Ordinationibus extra Tempora non adest jejunii obligatio.

Quoad Consecrationes Ecclesiarum, servetur Decretum S. R. C. in Mechlinien. *diei 29 julii 1870, ad I, quod ita se habet :* « Jejunium in Pontificali Romano præscriptum esse strictæ obligationis pro Episcopo consecrante et pro iis tantum qui petunt sibi Ecclesiam consecrari : idemque jejunium indicendum esse die præcedenti consecrationem ad formam Pontificalis Romani. »

Quoad vero petitam dispensationem pro jejunio in Consecratione Ecclesiæ, supplicandum SSmo juxta preces.

Sequenti vero Feria VI, die 16 decembris ejusdem anni, in solita audientia a Smo D. N. Leone Div. Prov. Pp. XIII R. P. D. Adsessori impertita, SSmus D. N. resolutionem EE. ac RR. Patrum adprobavit, et petitam gratiam concessit, contrariis non obstantibus quibuscumque.

I. Can. MANCINI, S. *R. et U. Inquis. Not.*

S. C. du Concile

Séance du 28 janvier 1899

I. CAUSE *per summarium precum*

S. MINIATIS [1]

Charges des chapelains de San-Miniato

La cause présente a déjà été soumise à la sacrée Congrégation le 18 juin 1898. Voici en quelques mots l'exposé de la question. Les constitutions capitulaires de San-Miniato, rédigées en 1702, déterminaient, entre autres choses, les charges de quatre chapelains, qui devaient aider au service du chœur. En particulier, ils devaient remplir les fonctions de diacre et de sous-diacre aux fêtes de précepte et à deux cérémonies, l'une pour les agonisants le premier vendredi de chaque mois, et l'autre, dite de la bonne mort, chaque dimanche.

En 1827, à la suite d'une fondation importante, on réorganisa le service des chapelains, mais sans y parler de l'assistance aux deux cérémonies énoncées plus haut. De fait, à partir de cette époque, les chapelains n'y parurent plus. Elles furent même supprimées en 1869.

Le chapitre les ayant rétablies naguère, voulut forcer les chapelains à y assister en qualité de diacre et de sous-diacre. Ils s'y refusèrent, alléguant la convention de 1827 qui ne mentionne pas cette assistance, et la pratique suivie depuis.

L'affaire fut portée devant la sacrée Congrégation du Concile, qui la renvoya, le 18 juin 1898, à la décision de l'évêque. Celui-ci pria instamment la sacrée Congrégation de rendre elle-même la décision, parce qu'il ne manquerait pas en le faisant de s'aliéner soit les chanoines, soit les chapelains. La sacrée Congrégation se prononça en faveur des chapelains contre les chanoines.

II. CAUSES *in folio*

I

PINEROLIEN. [2]

Concours, affectation et réserve d'un bénéfice

Comme ces trois choses ne sont pas connues en France, à raison du Concordat, il est inutile d'entrer dans les détails. Nous nous contenterons d'exposer les questions et la réponse :

I. An rata habenda sit ratio deputandi parochum in Eccl. Cathedr. Pinerolien. absque concursu in casu ?

II. An tum quoad canonicatum *Bonettino*, tum quoad cetera beneficia patronatus ecclesiastici in cath. Pinerolien., observandæ sint communes regulæ affectionum et reservationum in casu ?

Emi Patres rescripserunt : *Quoad deputationem presbyteri vel canonici ad curam animarum, servetur in omnibus Constitutio* Laudabile ; *beneficia vero juris patronatus ecclesiastici subjecta esse regulis affectionum et reservationum, non excepto canonicatu Bonettino.*

[1] San-Miniato.
[2] Pignerol.

II

Parisien.

Nullité d'un mariage pour cause de clandestinité

Joachine Marie, veuve, après plusieurs années passées à Paris, avait transféré son domicile à Londres, où elle habitait avec ses filles. Quelques années après, en 1887, Henriette, la plus jeune, était revenue à Paris pour y terminer son éducation. Elle passa quelques jours chez sa tante, Mme Sophie Friès, et entra ensuite comme pensionnaire libre au couvent des religieuses de l'Assomption, situé sur la paroisse d'Auteuil.

Dans les circonstances les plus solennelles de l'année, Henriette se rendait, avec la permission de la supérieure, chez sa tante et y passait quelquefois la nuit. Ainsi le permet le règlement de la maison.

Aux vacances de Pâques, Henriette fit avec sa tante une visite à la princesse Mathilde. C'est dans cette circonstance qu'elle fit la rencontre de Germain X..., qui la demanda en mariage. Henriette accepta la proposition; sa mère, contente de marier sa fille, vint de Londres, où elle avait son domicile, à Paris, où elle loua une maison sur la paroisse Saint-Pierre de Chaillot, pour six semaines, le temps de préparer le mariage. Elle y entra le 28 mai 1888; Henriette, quittant définitivement le couvent, vint l'y rejoindre au commencement de juin.

Le mariage eut lieu le 7 juillet 1888 dans l'église Saint-Pierre de Chaillot, sans qu'on ait songé à demander une délégation soit au curé, soit à l'Ordinaire de l'époux; soit au curé, soit à l'Ordinaire de l'épouse.

Après le voyage de noces, les époux habitèrent rue du Faubourg-Saint-Honoré, où Germain X... avait son domicile. La mère d'Henriette retourna à Londres dans sa maison.

Contre toute attente, le mariage ne fut pas heureux. Après sept ans de vie commune, Henriette quitta son mari et obtint le divorce civil. Comme elle désirait contracter une autre union, elle demanda à l'Officialité de Paris de déclarer son mariage nul pour cause de clandestinité.

L'Officialité instruisit la cause, et, en juillet 1897, déclara le mariage nul *ob defectum formæ Tridentinæ*. Comme c'était son devoir, le défenseur du lien interjeta appel et la question vint devant la sacrée Congrégation du Concile. Elle fut étudiée une première fois dans la séance du 2 avril 1898. Avant de se prononcer, on demanda l'avis de deux consulteurs.

La question est, de fait, des plus obscures. Jusqu'ici on ne peut citer aucune décision soit pour la validité soit pour la nullité du mariage de personnes ayant leur domicile dans un lieu où le décret *Tametsi* n'est pas publié et venant contracter, sans la permission ou la présence de leur curé, dans un pays où il est publié. Les auteurs sont d'avis différents sur ce point. Rien d'étonnant donc que les consulteurs nommés par la sacrée Congrégation se soient prononcés chacun dans un sens, l'un tenant pour la validité et l'autre pour la nullité du mariage.

Le 20 août, l'affaire était encore renvoyée pour permettre à un autre consulteur de rédiger un nouveau mémoire, et, « ut quatenus fieri possit, explanentur difficultates, quas ex paragrapho tertio ad septimum inclusive exhibet consultor in suo voto circa domicilium Henricæ. »

Voici la réponse faite par l'Officialité de Paris :

L'Officialité a reçu avec beaucoup de déférence les ordres de la sacrée Congrégation du Concile, et elle va s'efforcer d'y répondre selon son pouvoir. Cela ne l'empêche pas de s'étonner des difficultés soulevées par le consulteur.

De fait, quand j'ai adressé les pièces du procès à la sacrée Congrégation, j'ai eu soin de faire remarquer que la cause était très claire quant au fait, et qu'elle était obscure et nouvelle seulement sur le droit; j'ajoutais que c'était l'avis du défenseur du lien ici; ce fut aussi l'avis du défenseur du lien à Rome.

On avait cru inutile d'interroger plusieurs témoins au sujet du domicile, parce qu'ils ne pouvaient que répéter la même chose ; ce qui eut lieu en effet. Ils ne pouvaient rien dire autre chose sinon que Henriette avait habité successivement plusieurs paroisses. Voici ce que, d'après les actes du procès, on peut regarder comme hors de doute :

1° Au moment du mariage, la mère d'Henriette n'avait plus aucun domicile à Paris, et elle n'en avait pas d'autre réel que celui de Londres.

2° Au moment du mariage, et dans le but précis de le conclure et de le célébrer, elle s'est rendue à Paris; elle y passe quelques jours à l'hôtel Meyerbeer, le temps de trouver une maison meublée à louer; ensuite elle loue une maison pour six semaines seulement, comme on le prouve et par le bail et par les faits. Par conséquent, il est certain que la mère n'a pu avoir de quasi-domicile à Paris.

3° Henriette était mineure alors, n'ayant pas encore atteint sa 21e année ; par conséquent elle ne pouvait avoir nulle part un domicile vrai, sinon celui de sa mère. Lors même qu'on reconnaitrait qu'un mineur peut avoir un domicile vrai, distinct de celui de son père ou de sa mère, ce domicile ne se présume pas, mais il doit être prouvé. La seule preuve qu'on en puisse apporter, ce sont les indices d'un séjour stable dans un logement que l'on possède en son nom propre. Or, dans l'espèce, on ne rencontre aucun indice de ce genre. On peut donc en conclure avec toute la certitude désirable, que Henriette, alors mineure, n'avait au moment de son mariage aucun domicile autre que celui de sa mère, qui était alors son domicile de droit, ou nécessaire. Celui-là, elle ne l'avait pas perdu, puisqu'elle ne pouvait le perdre que par l'acquisition d'un nouveau domicile : ce qui n'a pas eu lieu.

Mais, dit-on, Henriette avait à Paris un tuteur, M. Rau. — D'abord, ce n'était pas un *tuteur*, mais un *subrogé tuteur*, qui lui avait été donné pour se conformer aux prescriptions de la loi civile ; de fait la loi veut que la femme veuve qui a des enfants mineurs soit elle-même tutrice, et qu'on lui adjoigne un subrogé tuteur. Or, si la loi donne aux mineurs le domicile légal de leur tuteur, il n'en est pas de même pour ceux qui ont perdu leur père relativement au subrogé tuteur qui est adjoint à la mère restée tutrice.

4° Pendant l'été 1887, Henriette et sa mère, tout en gardant leur domicile de Londres, se rendirent à Paris et descendirent chez Mme Friès, tante d'Henriette, mais à titre d'hôtes, et non pour s'y fixer définitivement. Au commencement de novembre, la mère regagna

Londres, et la fille se rendit au couvent de l'Assomption, non pas comme élève, mais comme prenant pension dans la maison. C'est là qu'elle habitait et couchait, mais avec toute facilité de venir voir sa tante et même de coucher chez elle. Or, à moins d'établir une nouvelle théorie au sujet du quasi-domicile, ces absences d'un jour ne pouvaient faire perdre à Henriette le quasi-domicile qu'elle avait acquis dans la maison des Dames de l'Assomption. Qu'elle y ait acquis quasi-domicile, cela découle du fait qu'elle y a passé la plus grande partie de l'année ; quant à l'intention d'y demeurer au moins six mois, on peut se demander si elle a existé dès le début. Pour les élèves qui viennent y passer l'année scolaire, la présomption est en faveur de l'intention de rester au moins six mois ; mais il n'en est pas de même pour Henriette, qui, en fait, ne se livra à aucune étude et semble plutôt avoir prolongé son séjour de mois en mois. Au fait, cela importe peu dans la circonstance, puisque Henriette, en venant habiter la maison louée par sa mère, a réellement perdu le quasi-domicile acquis dans la maison des Dames de l'Assomption.

5° Après sa sortie du couvent, Henriette a constamment habité avec sa mère, d'abord à l'hôtel et ensuite dans la maison louée ; et bien qu'elle eût rendu souvent visite à Mme Friès, sa tante, jamais elle ne resta avec elle. Aussi est-il impossible d'arrêter la pensée sur le quasi-domicile imaginé par le distingué consulteur chez cette tante, à moins de déclarer que les parents et les amis qui vont voir quelqu'un acquièrent de suite chez leur hôte un quasi-domicile qu'ils conservent même après leur départ : ce qui est inouï en droit canon.

En conséquence, toute ambiguïté étant dissipée, la difficulté est restreinte à ce point juridique : « An matrimonium Henricæ contractum coram parocho actualis commorationis, in parœcia S. Petri de Chaillot, nullum sit ob absentiam parochi domicilii retenti in loco ubi Tridentinum caput *Tametsi* publicatum non fuit ? »

Ici se termine la réponse de l'Official de Paris. Le rapport ajoute : « Videant nunc EE. PP. quomodo definiri valeat dubium :

« An sit confirmanda, vel infirmanda sententia curiæ archiepiscopalis Parisiensis in casu ? »

La sacrée Congrégation répondit : *Sententiam esse confirmandam.*

Nous voyons par là que la sacrée Congrégation du Concile approuve la théorie consacrée par l'Officialité de Paris et reconnaît que les personnes ayant leur domicile dans un lieu où le décret *Tametsi* n'a pas été publié, ont besoin de la permission de leur curé ou de leur évêque, pour contracter mariage dans un lieu où le décret a été publié, s'ils n'y ont pas acquis auparavant au moins un quasi-domicile.

Nous appelons aussi l'attention sur cette doctrine, que nous avons souvent exposée, sur le domicile des mineurs : « Henrica tunc temporis minorennis erat, nondum 21 annum attigerat, ideoque *nullum domicilium verum habere poterat, ni domicilium maternum.* »

III

MASSILIEN. [1]

Dispense d'un mariage non consommé

La preuve de la non consommation ayant été faite, la sacrée Congrégation a reconnu qu'il y avait lieu d'accorder la dispense.

[1] Marseille.

IV

PARISIEN.

Nullité d'un mariage pour cause de violence

Marthe, la demanderesse, avait à peine dix-huit mois, lorsque son père vint à mourir. Peu après, Rose, sa mère, convolait à de secondes noces avec un juif du nom de Raphaël, après avoir obtenu dispense de l'empêchement de disparité de culte. Obligée à de fréquents voyages et se trouvant, à cause de cela, dans l'impossibilité d'élever sa fille, Mme Raphaël la confia à l'aïeule, qui la garda jusqu'au moment de la mettre en pension. Marthe entra alors chez les Dames du Sacré-Cœur et y resta jusqu'en 1891, époque à laquelle elle revint chez sa mère ; elle avait alors dix-huit ans.

Ce fut à ce moment que Louis X., charmé de la beauté de Marthe, la demanda à sa mère en mariage. Marthe n'avait que des sentiments d'aversion pour Louis. Sa mère, qui le savait, sembla repousser plusieurs fois les instances de Louis ; cependant, dans la suite, non seulement elle consentit à ce mariage, mais elle l'imposa même à sa fille, malgré les résistances de celle-ci. Peut-être avait-elle été séduite par la situation de fortune de Louis, et pensait-elle trouver un excellent parti. Marthe, de son côté, fût-ce qu'elle aimât un autre jeune homme, ou qu'elle éprouvât une réelle et profonde aversion pour Louis, s'opposait, dit-on, de toutes ses forces à cette union. Ce fut en vain ; car la mère força sa fille à ce mariage, et employa pour vaincre ses résistances et extorquer son consentement, non seulement la contrainte morale, mais même la coaction physique : c'est du moins ce qu'ont déposé les témoins.

Marthe employa tous les moyens pour faire revenir sa mère sur sa résolution : tout échoua ; elle dut donc céder devant la force.

Les fiançailles eurent lieu, et le 28 novembre 1891, dans la chapelle de la Nonciature à Paris, Marthe, alors âgée de 19 ans, épousait Louis X.

Le mariage ne fut pas heureux ; après quatre années de cohabitation orageuse et la naissance d'une enfant, les époux se séparèrent. Louis obtint du tribunal civil une sentence de divorce en sa faveur.

Marthe de son côté, apprenant que son mariage était nul pour défaut de consentement, demanda à l'Officialité de Paris de constater judiciairement cette nullité.

La cause instruite, l'Officialité déclara : *Constare de nullitate matrimonii inter Ludovicum et Martham, salva tamen legitimitate prolis.*

Sur appel du défenseur du lien, la cause vient devant la sacrée Congrégation du Concile.

L'avocat de Marthe cherche à établir que celle-ci n'a consenti à épouser Louis que *sous la menace grave d'un mal naturel, provenant d'une cause libre, faite directement et sans motif juste pour extorquer le consentement.*

D'après l'Instruction du S.-Office, du 20 juin 1883, §35, « gravitas timoris oritur ex naturæ minarum, ex qualitate tum eorum a quibus illæ proficiscuntur, tum eorum qui eas passi dicuntur. »

Or, dans le cas, il résulte des dépositions :

1o Que la mère de Marthe était une femme autoritaire, ne supportant aucune contradiction, même sur les détails les plus insignifiants ;

2o Que pendant les six semaines qui ont précédé le mariage, elle s'est livrée à des scènes violentes et à des voies de fait envers sa fille, la souffletant même pour la déterminer à voir son futur ou ses parents, et la menaçant de la mettre en pension jusqu'à 21 ans ;

3o Que Marthe a employé tous les moyens en son pouvoir pour faire cesser les obsessions de sa mère, suppliant elle-même et faisant intervenir les personnes amies de la maison, opposant l'inertie à toutes les avances de Louis X., refusant même de regarder les bijoux qu'il envoyait et déclarant qu'elle ne les porterait jamais ;

4o Que pendant le contrat civil, Marthe fut « terrible d'humeur, sombre et souffrante » ;

5o Que pendant le trajet de la maison à la chapelle de la Nonciature, où devait avoir lieu le mariage, Marthe déclara qu'elle ne prononcerait pas le *oui* demandé : « Je déclare, a-t-elle affirmé sous serment, n'avoir ni prononcé le *oui* sacramentel, ni fait aucun signe de tête ou autrement d'où l'on pût déduire que je consentais. Je n'ai pas osé dire *non ;* j'aurais pourtant bien dû le faire ; »

6o Que, de retour à la maison, pour ne pas prendre part à une « fête qui était pour elle un supplice, » Marthe, sous prétexte d'indisposition, rentra dans sa chambre, se mit ensuite au lit, et y resta jusqu'au soir, n'en sortant que sur les menaces de sa mère pour se rendre à Nice en voyage de noces ;

7o Que, ne se croyant pas mariée, Marthe refusa toujours *reddere debitum* et que, si elle devint mère, ce fut après une lutte très vive où la force finit par l'emporter ;

8o Qu'à partir de ce moment, elle éprouva pour Louis X. une horreur encore plus profonde.

Tout cela étant affirmé par Marthe et sa mère, par Louis X. et de nombreux témoins, la S. Congrégation confirma la sentence de l'Officialité de Paris.

An sententia curiæ archiepiscopalis Parisiensis sit confirmanda, vel infirmanda in casu ?

Emi Patres rescripserunt : *Sententiam esse confirmandam.*

V

LEODIEN. [1]

Dispense d'un mariage non consommé

Les actes du procès n'étant pas complets, la S. Congrégation a répondu : *Dilata et fiat inspectio corporalis mulieris.*

[1] Liège.

Bien que la cause ne soit pas terminée, nous en dirons un mot, pour la bien faire comprendre.

Henri S. et Marie C. contractèrent mariage sous la condition secrète de garder la virginité. Pendant douze ans, ils vécurent dans la même maison, observant leur promesse. Ce n'était pas sans discussions toutefois. A la fin, Henri demanda la vie commune, et ne pouvant l'obtenir, se retira à la Trappe de Bellefontaine, où il passa un an. Il se rendit ensuite à Rome pour solliciter la déclaration de nullité de son mariage.

Marie C., de son côté, après avoir obtenu le divorce de la part du tribunal civil, demanda à la S. Congrégation la déclaration de nullité à cause de la condition mise en avant de ne pas user des droits du mariage, ou bien la dispense *matrimonii non consummati*. La réponse de la S. Congrégation démontre que c'est d'abord à cette dernière hypothèse qu'on s'est arrêté. Le moment venu, nous donnerons la solution définitive.

VI

BONONIEN. [1]

Enlèvement d'une image

Le curé de la paroisse Saint-Jean-Baptiste des Célestins, de Bologne, avait reçu, en 1886, des sœurs Frencia, une image de Notre-Dame de Pompeï. Dès la fin de 1891 il y eut des difficultés entre les donatrices et le curé au sujet des honneurs à rendre à l'image. La discussion s'envenimant, un décret de l'archevêque autorisa le curé à rendre l'image de Notre-Dame de Pompeï aux sœurs Frencia et à en placer une autre dans le lieu qui lui était assigné. Sur la demande des donatrices, l'affaire fut portée à Rome, mais la solution est retardée :

1o *An jure remota fuit a publica veneratione Imago B. V. a Rosario in casu ?* — 2o *An sit locus restitutioni Imaginis in pristinum locum et damnorum refectioni in casu ?* — RESP. Ad primum et secundum : *Dilata.*

VII

ANDRIEN. [2]

Droits des chanoines d'Andria

Il s'agit d'une question qui n'intéresse que les chanoines d'Andria et relative au partage des rentes que leur fournit le gouvernement italien en remplacement de leurs biens.

S. C. des Evêques et Réguliers

24 février 1899.

Indult pour l'Ordination accordé à la Société de don Bosco

Beatissime Pater,

Sacerdos Michael Rua, Salesianæ Societatis Rector Major humiliter exponit : Hæc pia Societas die 3 Apri-

[1] Bologne.
[2] Andria, dép. de Trani.

lis 1874 Facultatem præsentandi suos Clericos perpetuo professos ad Sacros Ordines recipiendos loco et tempore opportuno ab Episcopo Diœcesano juxta Decretum Clementis VIII die 15 martii 1596 consecuta est.

Nunc vero, ob sacerdotum deficientiam, summopere urget eorum necessitas in Nostris regionibus, eoque magis in exteris Missionibus suscipiendis, atque domibus ibique adaperiendis, ad Sanctitatis Tuæ Pedes provolutus, pro lucro animarum, pro Missionum necessitate et pro Ecclesiæ utilitate suppliciter petit :

Ut clerici Salesianæ Societatis, dummodo necessariis præditi sint requisitis suorum Superiorum Litteris dimissorialibus, Sacros Ordines quovis anni tempore, etiam extra tempora a Sacris Canonibus instituta, a quocumque Catholico Episcopo gratiam et communionem habente cum Apostolica Sede, suscipere libere ac licite, servatis servandis, possint et valeant.

Hæc facultas jam concessa fuit in perpetuum a prælaudato Clemente VIII, die 23 novembris 1596, Congregationi S. Joannis Evangelistæ in Portugallia ; a Leone XII, Brevi *Plura inter*, Societati Jesu ; et a Pio IX, Brevi *Religiosas Familias*, die 13 maii 1859, Congregationi Missionis ; novissime concessa fuit a S. Cong. Episcoporum et Regularium Rescripto diei 21 junii 1895, Congregationi Augustinianorum ab Assumptione, *ad quinquennium*.

Hujusmodi vero supplicationis pro Societate Salesiana addi possunt sequentes rationes :

1° Natura Congregationis, quæ cum sit temporalibus subsidiis omnino destituta, specialibus privilegiis indiget ut inter tot temporum calamitates se et opera sua sustinere ac extendere valeat ;

2° Multitudo alumnorum, Collegiorum, Hospitiorum quæ magis ac magis abhinc pluribus annis aucta est et continuo augetur ;

3° Missiones plurimæ in dissitis orbis terræ partibus, etiam in terris infidelium et hæreticorum jam susceptæ vel suscipiendæ, variæque Domus ibidem jam apertæ vel aperiendæ, perdifficilem, imo impossibilem reddunt Ordinum ab Ordinariis locorum receptionem ;

4° Propter difficultates communicationum in hisce temporum tempestatibus vel implicationes plurimas e lege militari sive in Italia, sive in Gallia exortas, etc.

5° Propter Societatis Salesianæ diffusionem in 200 circiter Diœcesibus, nempe Italiæ, Galliæ, Helvetiæ, Hispaniæ, Lusitaniæ, Belgii, Britanniæ, Austriæ, Americæ Septentrionalis, Centralis et per omnes Respublicas Americæ Meridionalis usque ad Polum Antarcticum, necnon Asiæ et Africæ.

Pro qua gratia...

Sac. Michael Rua,
R. M. Piæ Soc. S. Franc. Sal.

Die 2 Aprilis 1897 fuit rescriptum :

« S. S. attentis expositis benigne annuit precibus oratoris Superioris Generalis enunciati Instituti, pro facultate ad quinquennium duratura concedendi suis subditis litteras dimissoriales ad S. Ordines suscipiendos a quocumque Antistite gratiam et communionem cum Apostolica Sede habente, dummodo Episcopus Diœcesis in cujus limitibus pia domus Ordinandi reperitur, a sua diœcesi abfuerit aut non fuerit ordinationem habiturus, juxta decretum Clementis VIII, diei 15 martii 1596 ; servatis in reliquis, tum quoad egressum ab Instituto tum quoad S. Theologiæ curriculum, dispositionibus nuperrimi decreti *Auctis admodum*. Contrariis, etc. »

Intra mensem Julii ejusdem anni, Rmus D. Cæsar Cagliero, Procurator Generalis dictæ Societatis, preces iteravit ad hoc ut concederetur facultas præsentandi cuilibet Episcopo Catholico, habenti communionem cum Sede Apostolica, ordinandos Salesianos, etiam si Ordinarius localis habeat Ordinationes debitis temporibus.

Die 7 julii 1897 Sacra Cong. reposuit : « *Attentis expositis extraordinariis rerum adjunctis, pro gratia, pro una vice tantum*. Contrariis, etc. »

Iterum preces instauravit Rmus D. Rua, Rector Major Salesianæ Societatis, sub die 8 octobris elapsi anni 1898. Die autem 1 jan. 1899, Rmus D. Cagliero, Procurator Generalis, ad H. S. Cong. memoriale porrexit in quo dictum privilegium, cum priv. extra tempora, instantissime efflagitavit, evolvens rationes seu juris seu facti, quæ in sui favorem sibi militare videbantur.

Après plusieurs observations *ex officio*, on posa à la Sacrée Congrégation la question suivante :

Utrum expediat concedere Piæ Societati S. Francisci Salesii privilegium præsentandi cuilibet Episcopo Catholico habenti communionem cum Apostolica Sede, ordinandos Salesianos etiamsi Ordinarius localis habeat ordinationes debitis temporibus, cum facultate extra tempora ?

Emi Patres, re mature perpensa, rescripserunt :

Negative, sed eidem Piæ Societati concedatur Indultum extra tempora dumtaxat ad quinquennium juxta formulam, servatis aliis de jure servandis, idque ad experimentum.

REMARQUES

Nous avons donné des extraits assez longs de cette cause, afin de montrer à nos nombreux abonnés des Instituts à vœux simples ce qu'ils peuvent obtenir relativement à l'ordination de leurs sujets et la marche à suivre pour y arriver.

S. C. des Indulgences

I

26 mai 1898.

Décret condamnant plusieurs feuilles renfermant des indulgences apocryphes

Ad hanc S. Congregationem Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositam plura delata sunt foliola, quæ preces referunt cum indiscretis Indulgentiis eisdem attributis, ac proinde jure meritoque de illarum authenticitate grave dubium obortum est. Porro hæc S. Congregatio, ne Christifideles diu in errorem pertrahantur, utque, hisce præsertim temporibus, Ecclesiæ hostibus omnis e medio tollatur prætextus irridendi inæstimabilem Indulgentiarum thesaurum, qui pie, sancte et incorrupte est administrandus, sui muneris esse duxit hæc foliola ad examen revocare, et siquidem repertum est in illis promulgari Indulgentias falsas, apocryphas et omnino indiscretas, haud cunctandum existimavit quin præfata foliola prohiberentur et in eisdem assertæ Indulgentiæ declararentur apocryphæ et falsæ.

Quare Emi Patres in generalibus Comitiis ad Vaticanum sub die 5 maii 1898 coadunati, omnibus mature perpensis, unanimi suffragio rescripserunt : *Præfata foliola ad hanc Sacram Congregationem delata, fore omnino proscribenda, eisque adnexas, uti dictatur, Indulgentias apocryphis et falsis esse accensendas.*

De quibus dein facta relatione SSmo Dno Nostro Leoni Pp. XIII in audientia habita die 26 maii 1898 ab infrascripto Cardinali Præfecto, Sanctitas Sua Emorum Patrum sententiam approbavit et confirmavit, mandavitque expediri generale Decretum quo infra inserta foliola, vel si quæ existunt alia ab his parum discrepantia etiamsi diversis edita typis, proscriberentur, et Indulgentiæ in eisdem relatæ omnino uti falsæ et apocryphæ damnarentur.

Foliolum I. — Litanie della B. Vergine Addolorata. *Composte dal Sommo Pontefice Pio VII, il quale accordo indulgenza plenaria nei venerdi dell'anno*

a chi contrito la recitera col Credo, *colla* Salve Regina *e con tre* Ave *al Cuore addolorato di Maria SSma.*

Salutazione a Maria SS. Addolorata.

Dai Sommi Pontefici arricchita dell'indulgenza plenaria lucrabile in ogni venerdi dell'anno da quei fideli che confessati e communicati la reciteranno divotamente. — Con approvazione Ecclesiastica. — Torino, 1865. — Tip. dell'Oratorio di S. Francesco di Sales.

Foliolum II. — La corona di spine. — Roma. — Tipographia Pontificia, 1894.

Foliolum III. — *Rivelazione fatta a S. Bernardo Abbate di Chiaravalle dell'incognita e dolorosa piaga della spalla di Nostro Signore Gesu Cristo da lui sofferta nel portar la sua pesante Croce.* — Roma. — Tipographia della Pace, di F. Cuggiani.

Foliolum IV. — Corona de los merecimientos de la passion y muerte de Nuestro Senor Jesu Cristo. (*Con licentia*). — Ciudad-Real, 1868. Imprenta de la Viuda é Hijo de Munoz, Plaza de la Merced.

Foliolum V. — Orazione. — Parole dette da Maria SS. Addolorata quando ricevette nelle braccia il suo dilettissimo Figliuolo. *S'implori una prece per chi dispensa l'orazione.* — Montefortino, 1893. Tip. Marinozzi.

Foliolum VI. — Jésus de Nazareth, Roi des Juifs, Rédempteur souffrant, ayez pitié de nous. *Extrait de la vie du bienheureux frère Innocent a Clusa, frère Minime Récollet, singulier en vertus et en miracles, décédé à Rome le 15 décembre 1631. Ex. Fremac. Ord. F. M. R. Imprimi poterit* F. Bonavent. Van Den Dycke, *Minister Provinciæ; Imprimi poterit, Actum Antwerp. 22 nov. 1714.* J. L. De Carvaial L. C. — Bruxelles, Typ. J. Crols-Pirmez, rue de Flandre.

Foliolum VII. — Orazione al Salvatore del mondo. Orazione di S. Gregorio Papa, che si trova a lettere d'oro scritta in S. Giovanni in Roma. Orazione alla S. Croce da dirsi anche in solliero delle anime sante del Purgatorio. Orazione a detta piaga. — Siena, 1888, Tip. S. Bernardino.

Foliolum VIII. — Lettera di Gesu Cristo delle goccie de sangue che sparse N. S. G. C. mentre andava al Calvario. — Fiorenzuola d'Arda, 1893. Tip. Pennaroli.

Foliolum IX. — Proscribitur etiam foliolum quoddam ex charta vel etiam ex lino confectum et diversis linguis exaratum, quod « *Breve S. Antonii Patavini* » appellatur.

Foliolum X. — Demum proscribitur libellus cui titulus « *Corona del Signore*, sua origine, significazione ed indulgenze, ed alcuni metodi di recitarla con divozione e spirituale profitto. — *Faenza 1871, Ditta tipografica Pietro Conti,* » eo quod contineat plures apocryphas Indulgentias, nimirum pro Oratione « *Deus qui nobis in Sancta Sindone, etc.* » et pro alia : « *Dio ti salvi, Sanctissima Maria, Madre di Dio, Regina del Cielo,* ecc. » jam damnatas per Decretum *Delatæ sæpius* anni 1678; nec non pro sequentibus quæ nunc reprobantur.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, ex Secretaria ejusdem S. Congregationis die 26 maii 1898.

Fr. Hieronymus M. Card. Gotti, *Præf.*
Antonius Archiep. Antinoen., *Secret.*

II

24 août 1897.

Modifications apportées à la médaille des Enfants de Marie

Sacra Congregatio Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita, utendo facultatibus a SS. D. N. Leone Pp. XIII sibi specialiter tributis, sacrum Numisma a supremo Moderatore omnium Sodalitatum filiarum B. M. V. exhibitum, cujus exemplar lineis expressum heic adnexum est, uti unicam tesseram earumdem Societatum recognovit et approbavit, simulque decrevit ut in posterum Moderatores singularum Sodalitatum per Catholicum Orbem diffusarum, a die 8 decembris anni mox futuri caveant tradere puellis in easdem societates cooptandis aliud numisma ab eo difforme quod ab hac S. Congregatione fuit recognitum et approbatum, sub pœna nullitatis Indulgentiarum a RR. PP. concessarum illud gestantibus et devote deosculantibus ; indulgendo tamen puellis jam Sodalitati adscriptis retinendi illud quod in actu cooptationis jam receperunt, absque Indulgentiarum dispendio.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis die 24 augusti 1897.

Fr. Hieronymus M. Card. Gotti, *Præf.*
Pro R. P. D. A. Archiep. Antinoen, *Secret.* :
Jos. M. Can. Coselli, *Substit.*

REMARQUES

La nouvelle médaille est obligatoire depuis le 8 décembre 1898. Les médailles anciennes distribuées avant ce moment conservent leurs indulgences.

L'AMI DU CLERGÉ et les livres

Notices et renseignements divers

Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité, par le P. De Régnon, S. J. — Troisième série, tom. 1er : *Théories grecques des processions divines.* — In-8o. — Paris, Retaux, 1898.

C'est le troisième et avant-dernier volume d'une œuvre qui comptera parmi les plus originales et intéressantes de la théologie positive contemporaine.

Le premier des deux volumes publiés avait donné l'exposé du dogme de la Trinité et de ses formules chez les Pères grecs et latins ; le second avait présenté le tableau des théories latines. Restait à développer les théories grecques sur le Père et le Fils : c'est l'objet du présent volume ; enfin, tout le travail s'achèvera par un quatrième tome comprenant les théories grecques sur le Saint-Esprit.

Le P. de Régnon, subitement rappelé à Dieu au milieu de l'exécution de son plan, a laissé presque achevés les manuscrits des deux derniers volumes dont on nous donne le premier aujourd'hui.

Ce nouveau travail sur les théories grecques du dogme de la sainte Trinité va certainement rencontrer auprès des savants catholiques (car c'est une œuvre de haute science et de profonde érudition) le même accueil que les précédents. Tous loueront encore ici l'étendue des connaissances patristiques, l'élévation des idées, la pittoresque beauté des aperçus dogmatiques, la franche allure du style. Quelques-uns peut-être trouveront aussi matière à contester : on sait assez que le sujet y prête beaucoup ; mais les critiques, qu'elles soient ou non en partie fondées, n'empêcheront pas de reconnaître dans son ensemble la valeur peu commune d'un pareil ouvrage. Il y a là un large champ ouvert à tous les travailleurs, aux candidats qui briguent les grades théologiques, aux maîtres surtout du haut enseignement. Pour préparer l'histoire définitive de la théologie catholique, il faut encore une infinité de monographies et d'études de détail, du genre de celle-ci. Si le P. de Régnon contribue à multiplier de tels travaux, il aura rendu grand service. Là même où l'auteur peut-être n'a pas trouvé le dernier mot d'un problème, il aura au moins excellé à y attirer l'attention.

Nous reviendrons sur ce monumental travail d'érudition théologique quand nous aurons à présenter à nos lecteurs le quatrième et dernier volume de la série.

Tractatus de Deo Uno et Trino, auct. Jungmann. — Un vol. in-8° de 380 pages. — Ratisbonne, Pustet, 1899. — Prix : 4 fr. 50.

C'est une nouvelle édition (la 3e) d'une des parties de la série bien connue des *Institutiones theologiæ dogmaticæ* du célèbre professeur de Louvain, Bernard Jungmann.

L'œuvre est connue ; nous n'avons rien à en dire de nouveau après l'article élogieux que nous lui avons consacré dans notre n° du 23 janvier 1896.

Synopsis theologiæ dogmaticæ, Auct. Tanquerey. — Ed. 4a ; tomus I. — Paris, Letouzey, 1899.

La *Synopsis theologiæ dogmaticæ* de M. Tanquerey arrive à sa 4e édition, et l'on nous prie d'annoncer la publication du 1er volume, qui sera incessamment suivi des deux autres.

Nous félicitons l'auteur du succès très mérité de son œuvre et faisons des vœux sincères pour qu'il s'accentue encore davantage. L'*Ami du Clergé* s'applaudit d'avoir été peut-être pour quelque chose dans le bon accueil qu'on a fait en France, dans les séminaires et parmi le clergé, à cette très remarquable Théologie dogmatique ; non pas qu'elle soit absolument l'idéal, — l'idéal n'est pas de ce monde, — mais parce que de tous les ouvrages de ce genre, celui-là est un de ceux qu'on peut le plus sûrement recommander au triple point de vue de l'orthodoxie de ses doctrines, de la clarté de sa rédaction et de l'ordonnance pratique de son plan.

Nous aurons soin de prévenir nos lecteurs quand les deux autres volumes de cette édition nouvelle auront paru.

Institutiones theologiæ moralis generalis, Auct. Tepe, S. J. — 2 vol. in-8 de 360 et 400 pp. — Paris, Lethielleux, 1898.

Le P. Tepe continue la publication du « Cours complet de théologie » qu'il a entrepris depuis plusieurs années déjà. L'*Ami du Clergé* a fait grand éloge de sa *Theologia dogmatica* en 4 vol. Il souhaite vivement pouvoir faire même accueil à la *Morale* du P. Tepe, quand sa publication intégrale aura permis de la juger dans son ensemble ; car nous supposons, quoique l'auteur n'en dise rien, que ces deux volumes de théologie morale *générale*, seront suivis de quelques autres consacrés à la morale *spéciale*, qui est à proprement parler, pour nous, la morale pratiquement intéressante, la morale de l'application des principes, la casuistique.

En attendant ce complément que nous souhaitons beaucoup, étant donné les rares qualités didactiques du P. Tepe dans sa manière d'écrire, nous n'avons point de critique sérieuse à émettre au sujet de ces deux nouveaux volumes qui constituent ce qu'on pourrait appeler la dogmatique de la morale. On y trouve tous les traités fondamentaux et préliminaires, ordinairement beaucoup trop résumés dans la plupart de nos manuels : *de Actibus humanis, de Legibus, de Peccatis, de Virtutibus, de Donis,* et un appendice *de Perfectione Vitæ spiritualis.*

Le P. Tepe fréquente Vasquez et le cite souvent ; ce qui n'est pas pour nous déplaire. Vasquez a été calomnié ; on le trouvait « original », de son temps, et la réputation lui en est restée. C'est peut-être un peu vrai, mais pas tant qu'on le suppose. Sa rare subtilité lui a fait voir clair sur plus d'un point délicat de morale spéculative où l'on revient aujourd'hui à ses opinions. Il mérite d'être réhabilité. Nous soupçonnons fort notre bon « Vieux Moraliste » d'être un peu de cet avis.

Suarez triomphe davantage dans son incomparable traité *de Legibus*, un pur chef-d'œuvre, trop peu connu, auquel le P. Tepe a fait avec raison d'amples emprunts. Nous aurions aimé, cependant, voir précisé ce qu'il faut entendre exactement par « præcepta *primaria, secundaria, remota,* legis naturalis ». Mais, qui osera faire cette précision, et dire, en pareille matière, à l'ignorance : « Tu peux venir jusqu'ici, tu n'iras pas plus loin » ?...

A noter, dans le traité *de Legibus* du P. Tepe, une bonne étude sur les pouvoirs respectifs de l'Eglise et de l'Etat en fait d'enseignement et d'écoles ; thèse neuve et fort utile à l'heure actuelle.

Trop courte, d'après nous, la dissertation *de Interpretatione legis* qui est une des clefs de toute la morale pratique casuistique.

En revanche, l'auteur mérite d'être félicité pour le développement, encore insuffisant à notre avis, qu'il donne au traité *de Virtutibus cardinalibus,* trop souvent passé sous silence dans les Manuels. La vertu de *Prudence* surtout mérite une étude à part ; celle que nous donne le P. Tepe est bien, quoique nous n'aimions pas beaucoup son expression *de functionibus prudentiæ.*

La *Force* et la *Tempérance* sont encore mieux partagées. Nos compliments enfin pour le très utile et peu connu traité *de Donis* qui termine l'ouvrage.

On retrouve dans cette *Theologia moralis generalis* les qualités de style, de clarté et de précision méthodique qui avaient été remarquées dans la *Theologia dogmatica* du même auteur. Aussi sommes-nous heureux de lui réitérer l'expression de nos éloges, en souhaitant qu'il nous donne bientôt le complément naturel de ces deux volumes de théologie morale préliminaire.

Manuale theologiæ moralis, auct. Melata. — Rome, 1899, Propagande. — Un vol. in-12 de 328 pages.

Ce petit volume dont on nous prie d'annoncer la 2e édition, n'est pas un manuel de théologie morale au sens classique du mot. C'est plutôt le résumé, extrêmement abrégé et condensé, que l'élève relit avec fruit la veille d'un examen ; et l'auteur l'a bien entendu ainsi, puisqu'il a fait son travail, dit-il, *in usum examinandorum.* Il y a de l'ordre, beaucoup plus qu'on n'en trouve ordinairement dans les œuvres d'auteurs italiens ; pas encore assez, à notre avis, pour un « memento » de ce genre, où tout doit sauter à l'œil et frapper immédiatement la mémoire.

Manquent les traités *de Legibus,* et *de Contractibus,* qui figurent régulièrement dans nos programmes et manuels français de théologie morale.

L'auteur, très exact dans l'énoncé des principes, se dispense d'entrer dans le détail des controverses ; il a raison assurément, étant donné son plan, pour tout ce qui concerne l'exposé détaillé et plus ou moins subtil des raisons pour ou contre une opinion donnée. Mais le lecteur aimerait cependant, même dans un manuel abrégé, trouver autre chose que des indications par trop sommaires. Est-ce assez, par exemple, de dire « controvertitur » à propos de l'absolution des cas réservés quand le pénitent ignore la réserve ? Ne pouvait-on ici, comme ailleurs en beaucoup d'autres cas analogues, exprimer en deux mots la probabilité pratique des opinions en présence : ce qui eût, du coup, rendu ce « Manuale » utile un peu à tout le monde, et non pas seulement aux élèves qui sortent de classe et se disposent à subir un examen sur des matières dont ils ont encore la mémoire assez fraîche pour retrouver d'eux-mêmes, en cas de besoin, tous les détails nécessaires ?

Malgré ces réserves, qui visent plutôt le défaut du plan adopté que l'exécution du travail, ce petit volume vaut certainement la peine d'être recommandé, surtout aux jeunes prêtres qui ont des examens de morale à préparer.

Le style en est sobre et suffisamment clair, la typographie très réussie ; et malgré sa condensation exagérée et son peu de souci pour les détails, il peut rendre bon service à ceux qui ont besoin de se remettre en mémoire les grandes lignes un peu effacées de leur cours de théologie morale.

Prælectiones Juris canonici, auctore F. Santi. — Tom. IV. — Ratisbonne, Pustet (Paris, Lethielleux). — In-8°, 1899. — Prix : 4 fr. 50.

On réimprime les *Prælectiones* du très célèbre professeur de l'Apollinaire, Mgr F. Santi. C'est une bonne fortune pour les canonistes. Tout le monde sait la réputation méritée de ce commentaire des *Décrétales,* incomparable par sa lucidité et la rare sobriété de sa rédaction. Nous y reviendrons d'ailleurs pour présenter,

une fois encore, avec plus de détails ce chef-d'œuvre de droit canonique *romain* à nos lecteurs quand le cinquième et dernier volume aura paru.

Celui qu'on nous donne aujourd'hui correspond au *Liber IV Decretalium* et contient tout le traité *De Matrimonio*. Inutile de dire qu'on a eu soin de le compléter, de le modifier en cas de besoin, enfin de le mettre à jour et au courant de toutes les nouveautés survenues en ces dernières années dans la discipline si compliquée et si difficile du sacrement de *mariage*.

Prælectiones Juris regularis, auctore P. Piat de Mons. — Paris, Casterman, 1898. — 2e édition. — 2 gr. vol. in-8o de 700 et 750 pages.

Une première édition de ce très précieux ouvrage avait paru en 1888 ; la presse catholique lui avait fait chaleureux accueil. Cette seconde édition, publiée tout récemment par la maison Casterman, complétée et mise à jour, aura le même succès auprès de tous les canonistes, français et étrangers, soucieux de se bien renseigner sur les points de droit si délicats que soulève la discipline des *Réguliers*.

Nous n'avions guère, en ces derniers temps, de monographie sérieuse à consulter, à propos du droit des religieux, que les deux volumes bien connus de Bouix : *de Jure Regularium*. Le P. Piat, canoniste émérite, rédacteur de la *Nouvelle Revue théologique*, a repris l'œuvre de Bouix, l'a refondue sur un plan nouveau, et nous a donné enfin les deux forts volumes que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs de l'*Ami du Clergé*.

Ce n'est point le lieu ni le moment de chercher chicane à l'auteur sur des points de détail sans importance. Le *Jus Regulare* fourmille de controverses délicates où chacun a toute liberté d'abonder en son sens. Nous n'insisterons même pas sur cette remarque, déjà faite autrefois, que l'auteur fait peut-être la part un peu large dans ses préoccupations au *jus regulare seraphicum ;* après tout, cela se comprend et n'est point du tout un mal, la famille franciscaine étant, dans l'histoire du droit canonique, un des principaux centres autour desquels gravite la discipline juridique des réguliers.

Nous aimons mieux, puisque tel est d'ailleurs notre sentiment, ne faire entendre que la note élogieuse. Ce monumental travail est désormais et restera longtemps peut-être le « code, » savant et érudit autant qu'on peut le souhaiter, où viendront puiser la vraie doctrine de l'Eglise sur le droit des Réguliers, non seulement les religieux eux-mêmes de tout ordre, cela va de soi, mais encore les chancelleries épiscopales, les professeurs et élèves de droit canonique, et aussi les prêtres séculiers du ministère chez qui l'on a trop souvent occasion de constater une déplorable ignorance sur un point de discipline qui serait moins fertile en conflits désagréables, si les *Prælectiones juris regularis* du P. Piat étaient plus connues et étudiées dans le clergé.

Summa theologiæ mysticæ (ex libris de Imit. Christi), auct. G. Heser (édit. Brucker, S. J.). — Lille, Desclée. — Un petit vol. in-24 de 466 pages. — Prix : 1 fr. 50.

Disons-le franchement tout de suite : ce petit volume nous a causé une déception. Le titre *Summa theologiæ mysticæ*, et ce gentil petit format de poche, nous avaient tout de suite suggéré l'idée que nous allions trouver la petite Somme mystique et pratique de nos rêves. Point ! c'est un abrégé de l'*Imitation*. Le sous-titre en petits caractères le dit bien : *ex libris de Imitatione Chisti expressa ;* mais, au premier coup d'œil, on se laisse aller à une douce impression qu'on a le chagrin de voir disparaître ensuite. Et pourquoi un titre si « promettant, » et par là-même si « compromettant » : *Summa theologiæ mysticæ*, quand il s'agit simplement de l'*Imitation*, disposée dans un ordre différent ? L'*Imitation* est un livre excellent à coup sûr, dans son genre ; mais ce n'est point du tout une théologie mystique, ni même peut-être, dans son ensemble, un chef-d'œuvre bien achevé de littérature ascétique.

Ceci dit, pour mettre les choses au point et réduire cette gentille *Summa theologiæ mysticæ* à ses vraies proportions, nous signalons avec plaisir à nos lecteurs cette publication, déjà ancienne ; à notre avis, elle mérite d'être plus connue. On y trouve condensée, d'après un plan et dans un ordre fort bien conçus, toute la doctrine et les paroles même de l'*Imitation ;* c'est assez dire que celui qui prendrait ce petit volume comme thème de méditations serait assuré de parcourir le riche domaine ascétique de l'*Imitation* par des voies plus larges, plus droites aussi, sans fatigue aucune et en compagnie d'un guide très savant et très sûr.

Mais ce n'est point là encore la *Summa theologiæ mysticæ* de nos rêves !

Œuvres mystiques du Bienheureux Henri Suso, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, traduction nouvelle par le P. G. Thiriot, des Frères-Prêcheurs. — 2 vol. in-12. — Prix : 6 fr. — Librairie Victor Lecoffre, rue Bonaparte, 90, Paris.

Malgré la haute valeur de ses écrits, le Bienheureux Suso est peu connu en France. Jusqu'ici, en effet, il n'existait aucune traduction exacte et correcte de ses œuvres. La plus récente remonte à 1856 ; mais elle a tant de lacunes qu'on a bien de la peine à y reconnaître notre auteur. Le P. Thiriot, au contraire, non content de prendre pour base de son travail l'excellente édition allemande donnée par le R. P. Denifle, le savant bibliothécaire du Vatican, a compulsé quantité de manuscrits et d'éditions des œuvres de Suso. Son édition est donc sans contredit la meilleure qu'on ait eue jusqu'ici sous le rapport de l'intégrité et de l'exactitude du texte. Malgré la difficulté qu'il y a à traduire d'une façon claire et élégante une langue aussi différente du français que l'allemand, le P. Thiriot a su donner à sa traduction une allure toute française.

L'œuvre principale de Suso est contenue dans l'*Exemplaire* qui comprend quatre traités : la *Vie*, le *Livre de la Sagesse éternelle*, le *Livre de la Vérité*, le *Petit livre des Lettres*. A la suite, le P. Thiriot nous donne quatre *Sermons* de Suso et quelques-unes des lettres publiées par Préger d'après le manuscrit de Munich.

Les œuvres de Suso, et surtout son *Livre de la Sagesse éternelle*, ont été aussi répandues et aussi goûtées au moyen âge que l'est aujourd'hui l'Imitation de Jésus-Christ. Nul doute que maintenant elles ne retrouvent un grand succès, car la doctrine de Suso est sûre et essentiellement pratique ; de plus, elle est appuyée sur les autorités les plus solides, notamment sur celle de saint Thomas d'Aquin. On peut donc y trouver non seulement de quoi satisfaire sa piété, mais encore des conseils pour avancer dans la vertu et progresser dans la vie spirituelle.

Méditations sur les vertus religieuses, par l'abbé G. Bertoye, ancien aumônier, curé de Saint-François d'Annonay. — 2 vol. in-18. — Lyon, Delhomme et Briguet. — Prix : 4 fr.

Ce recueil se compose de douze séries d'une quinzaine de méditations, une série pour chaque mois de l'année, sur une des vertus religieuses : obéissance, humilité, mortification, esprit de foi, chasteté, amour de Dieu, charité, patience et douceur, recueillement, prière, espérance, pauvreté. Ce cadre est emprunté à saint Alphonse de Liguori. Seul, l'ordre dans lequel les vertus sont présentées a été modifié par l'auteur, de façon à le faire correspondre à l'esprit des temps liturgiques et des principales fêtes qui se rencontrent dans chaque mois. Chaque méditation se termine par des affections ou un examen particulier ; chaque volume, par six lectures spirituelles en rapport avec les six vertus méditées pendant chaque semestre.

Ces *Méditations* ont le grand avantage d'avoir été, comme on dit aujourd'hui, *vécues*. Elles ne sont pas le fruit des spéculations théoriques d'une âme plus ou moins bien inspirée ; mais elles ont été la forme du ministère actif et fructueux d'un prêtre zélé dans une communauté religieuse. Elles y ont fait du bien. En les publiant, « sur la demande d'hommes éminents

dont les désirs sont pour lui des ordres, » l'ancien aumônier continuera et multipliera certainement ce bien, suivant son « unique désir. »

L'ouvrage est accompagné d'une chaude recommandation de Mgr l'évêque de Viviers.

Au sortir du Séminaire. *Causeries d'un vieux curé avec un jeune prêtre*, par l'abbé Perdrau, ancien curé de Saint-Etienne du Mont. — Un vol. in-12. — Prix : 2 fr. — Librairie Victor Lecoffre, rue Bonaparte, 90, Paris.

Le titre du nouvel ouvrage de M. l'abbé Perdrau indique parfaitement sa nature et son but. Ce sont, en effet, d'aimables et judicieuses causeries, émaillées de spirituelles anecdotes, dans lesquellles un vieux curé plein d'expérience donne les plus précieux conseils à un jeune prêtre. Il le prend à son entrée dans le ministère, lui indique ses devoirs envers ses supérieurs ecclésiastiques et particulièrement envers son curé, lui dit comment il doit se conduire avec ses confrères les vicaires, avec ses paroissiens, dans son intérieur, à l'église. Il s'étend longuement sur ce dernier sujet ; ses conseils pour la sainte messe, le bréviaire, l'administration des sacrements, la prédication en général, la prédication paroissiale, le confessionnal, le catéchisme et la confession des enfants sont le fruit de cinquante années de ministère. Dans sa paroisse, le jeune prêtre aura aussi à s'occuper des pauvres et des malades, de diverses œuvres de piété et de charité, et très probablement d'œuvres ouvrières ; il aura à entretenir des relations, à faire et à recevoir des visites : tout cela est l'objet de nombreux et judicieux avis.

On voit l'utilité de ce livre et combien il serait à souhaiter qu'il se trouvât, au sortir du séminaire, dans les mains de tout jeune prêtre. C'est d'ailleurs le sentiment d'un juge très autorisé dans la matière, M. l'abbé Branchereau, supérieur du grand séminaire d'Orléans, qui, dans une lettre très élogieuse à l'auteur, approuve entièrement son ouvrage. « Au mérite du fond, dit-il, vous avez su joindre la convenance de la forme. Vous avez employé non le ton de l'exhortation solennelle, mais celui de la causerie familière, d'un épanchement intime et cordial. Vous n'êtes pas le maître qui enseigne et apprend avec autorité, mais l'ami qui avertit de la façon la plus aimable, ou mieux le frère aîné qui prend affectueusement son jeune frère par la main pour lui apprendre à marcher et lui faire éviter les faux pas. Vous avez donc, en écrivant votre livre, fait une œuvre excellente ; recevez-en mes félicitations. »

Prêtre et apôtre, par un licencié en théologie. — Paris, Bloud. — Un volume in-12 de 490 pages.

Autour d'une idée « l'apostolat, » et de deux personnages « saint François-Xavier et saint François de Sales, » ce petit ouvrage ascétique, d'allure et de prétentions modestes, groupe tous les éléments de sainteté qui doivent concourir à faire du prêtre un apôtre, et à garantir, mieux que par des œuvres de détail éparpillées, le bon succès de sa mission sanctificatrice. Le point de vue n'est pas nouveau, assurément, et, à y regarder de près, « apostolat » est un terme bien vague, bien universel, que l'auteur a peut-être essayé trop de préciser pour les besoins de son plan. N'empêche que ce livre a du charme et de l'intérêt et qu'il offre au prêtre, sous forme singulièrement édifiante dans sa simplicité, des sujets de méditation profonde et efficace sur la bonne manière d'entendre les devoirs fondamentaux de son état.

Les trois postulats éternels, par M. l'abbé Quiévreux. — Paris, Bloud, 1898. — Un vol. in-12 de XXX-450 pages.

Ces trois postulats sont : Dieu, l'homme, Jésus-Christ. Mais pourquoi appeler *postulats* les thèses fondamentales qui gravitent autour de ces trois noms, puisqu'on peut les démontrer *a posteriori*, puisque M. Quiévreux lui-même ne fait que les démontrer ? Et pourquoi postulats « éternels » ?

C'est une collection de conférences prêchées pendant le carême de 1898, à Noyon. Cette série d'études d'apologétique a donc les avantages et les inconvénients du genre de composition qui est propre à l'art oratoire. Plus brillantes, plus imagées, plus chaudes comme tonalité générale de démonstration, elles sont moins serrées, moins didactiques ; plus persuasives et moins convaincantes. Ce qui ne veut pas dire qu'elles manquent de mérite ; elles en ont même beaucoup. L'auteur s'y montre fort instruit, érudit même, habile à manier la déduction, à grouper les faisceaux de bonnes preuves ; et dans ce genre de littérature, où nous avons déjà tant de travaux remarquables, celui-ci fera certainement bonne figure. Nous le recommandons surtout aux prédicateurs qu'intéresse spécialement l'art de développer devant des auditoires à culture intellectuelle plus distinguée ou peu croyante, les argumentations qui constituent les bases rationnelles de la foi.

L'Humanité, *son évolution depuis la création jusqu'à la fin des temps*, par J.-B. Reygasse, docteur en droit. — Un vol. in-12. — Paris, Lethielleux, 1899. — Prix : 3 fr. 50.

« Je suis redevenu, par la grâce de Dieu, croyant « comme je l'étais à douze ans et je plains de tout mon « cœur les égarés qui vivent dans les ténèbres, se figu- « rant être en pleine lumière, qui courent aux abîmes « pensant s'élever vers les cieux. C'est pour eux que « j'ai écrit cet ouvrage, et mon plus grand désir est « qu'il les amène à réfléchir, à adorer de nouveau ce « qu'ils ont brûlé, à brûler ce qu'ils adorent. Cette « œuvre écrite par un homme pécheur et faible est né- « cessairement imparfaite, mais je la remets entre les « mains de celui qui représente le Christ sur la terre et « qui a tout pouvoir pour juger... »

Ainsi parle l'auteur dans une loyale et très intéressante préface où il raconte comment son passage au Lycée et aux Ecoles de droit l'a éloigné de la foi catholique, et comment plus tard la miséricorde de Dieu l'y a ramené. C'est donc autant une œuvre de pieuse reconnaissance, que d'apostolat charitable et de science apologétique, qui nous est offerte par M. Reygasse sous le titre suffisamment significatif qu'on vient de lire.

Ecrite par un laïque chrétien de culture intellectuelle très distinguée, fort au courant des besoins spirituels et moraux du milieu où il s'accuse d'avoir fait fausse route, et auquel il s'adresse, cette histoire catholique de l'humanité, à travers les principaux stades historiques et théologiques de son évolution, fera grand bien aux laïques incroyants, ou troublés dans leur foi, qui la liront. Nous croyons que beaucoup de prêtres en pourraient tirer bon profit pour eux-mêmes et pour d'autres. Nous la recommandons bien volontiers à l'attention de nos lecteurs.

Le catholicisme et la vie de l'esprit, par Fonsegrive. — Un vol. in-12 de VIII-460 pages. — Paris, Lecoffre, 1898. — Prix : 3 fr. 50.

Dans ce volume, simple recueil d'articles publiés déjà dans la *Quinzaine*, l'auteur a indiqué d'abord quelles sont, *d'après lui*, les conditions nouvelles de l'apologétique, et il s'est efforcé pour sa part d'y satisfaire. Il pense, en effet, qu'une doctrine est d'autant meilleure qu'elle fournit plus d'aliments à la vie de l'âme. Le catholicisme est la doctrine intégrale de la vie ; c'est pourquoi il est vrai. Par conséquent, faire voir que le catholicisme, non seulement n'entrave pas, mais favorise le développement de la vie spirituelle dans tout l'ordre scientifique, moral et religieux, c'est défendre le catholicisme et établir son excellence de la façon la plus propre à frapper nos contemporains. C'est aussi la tâche que s'est imposée l'auteur, et qu'il était plus que bien d'autres apte à remplir, grâce à sa double qualité de philosophe sincèrement catholique et de publiciste hors de pair.

Le dimanche de l'homme des champs, par Fénelon Gibon, secrétaire de la Société générale d'éducation et de l'Association pour le repos et la sanctification du dimanche, avec une

lettre-préface de Mgr Turinaz, évêque de Nancy. — Desclée et Cie, Paris. — In-12 de 48 pages, 0 fr. 10 l'exemplaire ; 8 fr. le cent, franco en gare, pour la propagande.

On peut dire que M. Fénelon Gibon s'est fait l'apôtre du dimanche. Et la nouvelle brochure qu'il vient de faire paraître, si nous en jugeons par les précédentes, et si nous en jugeons aussi par son mérite intrinsèque, est appelée au plus grand succès. Savez-vous que la *Croisade du dimanche*, du même auteur, a été tirée à 50,000 exemplaires et qu'il s'en est répandu plus de 80,000 de la *Nécessité sociale du dimanche?* Mgr Turinaz prend soin de rappeler ces chiffres éloquents dans l'élogieuse préface qui ouvre le *Dimanche de l'homme des champs*, et il ajoute, précisant de suite les qualités distinctives de cette dernière brochure :

« Votre démonstration s'appuie sur de hautes considérations religieuses et morales, que vous mettez à la portée de tous ; mais c'est surtout par des exemples et des faits, par les résultats douloureux de l'expérience, que vous comptez éclairer et toucher vos lecteurs. »

On ne saurait mieux dire et nous ne saurions rien ajouter à cette appréciation qui résume à merveille le travail de M. Fénelon Gibon. Exemples et faits appuyant la doctrine, exemples et faits à la portée de tous, telle est cette brochure excellente.

En donner ensuite la table complète nous paraît superflu. Du moins voulons-nous en extraire les grandes lignes : 1° le repos du dimanche est profitable à l'homme des champs ; 2° l'utilité du dimanche au point de vue de la santé ; 3° l'utilité du dimanche au point de vue de la liberté et de l'honneur ; 4° l'utilité du dimanche au point de vue de la famille ; 5° la loi de Dieu ; 6° nos châtiments ; 7° conclusion.

Ce seul aperçu et cette courte appréciation disent combien substantiel est ce travail et combien fait pour la propagande, alors surtout que l'oubli du dimanche se répand malheureusement dans les campagnes.

Aux hommes d'œuvre de lutter contre le mal ; et quel meilleur moyen ont-ils de le faire que de propager de si bonnes brochures ?

Les démocrates chrétiens, doctrine et programme, par l'abbé Gayraud. — Un vol. in-12 de XIV-310 pages. — Paris, Lecoffre, 1899. — Prix : 2 fr. 50.

Nous ne voulons aujourd'hui qu'annoncer simplement ce nouveau volume de M. l'abbé Gayraud. L'occasion se présentera de l'apprécier ailleurs avec quelque détail dans nos colonnes. Disons seulement tout de suite que beaucoup parlent de la « démocratie chrétienne » du député du Finistère, pour la louer ou la blâmer, sans s'être donné la peine d'en faire une étude qui puisse servir de base solide à leurs jugements. Tout au moins conviendrait-il tout d'abord de demander à M. Gayraud ce qu'il pense, ce qu'il dit et ce qu'il veut, et pour cela, de lire ce volume où il a développé avec tout le soin désirable la doctrine et le programme d'action de la *démocratie chrétienne* telle qu'il l'entend

---

La société française contemporaine. *Clergé, noblesse, bourgeoisie, peuple*, par le vicomte Brenier de Montmorand. — Un vol. in-12. — 3 fr. 50. — Librairie académique Perrin et Cie.

Qu'on le veuille ou non, c'est la question sociale qui prime tout aujourd'hui. Quelques-uns objecteront que c'est la question religieuse, mais on peut leur répondre que l'une ne va pas sans l'autre, que la première serait toute tranchée si la seconde l'était ; mais que la seconde ne l'est pas, que nous ne sommes pas prêts d'être tous des saints, qu'il y a nombre de catholiques qui sont de parfaits honnêtes gens dans leur vie privée et qui ignorent du tout au tout leurs devoirs sociaux, que par conséquent c'est sur la question sociale qu'il convient même pour eux, surtout pour eux, d'insister.

D'autres vous diront que la solution politique domine tout. Mais cette prétention est tellement dénuée de toute philosophie, si contraire à toute expérience des hommes et des choses, et nous connaissons tant d'adversaires de la République dont les idées, si elles triomphaient jamais, seraient la cause déterminante d'une exaspération extrême du sentiment populaire, que nous ne croyons pas nécessaire une réfutation sur ce point. Nous sommes d'ailleurs tout prêts à la faire, si l'on nous y convoque. Mais ce ne serait pas sans dire quelques dures, quelques cruelles vérités, et c'est pourquoi nous ne le ferions que contraints et forcés.

Laissons donc la polémique de côté et bornons-nous à dire, ce que toute personne tant soit peu intelligente reconnaîtra, que la question sociale est d'un intérêt supérieur.

Et c'est pourquoi tout ouvrage qui en traite avec indépendance et expérience est le bien venu.

C'est le cas du livre du vicomte Brenier de Montmorand.

Ces études, signées du pseudonyme G. de Rivalière, ont paru de 1895 à 1898 dans la *Revue politique et littéraire*. Mais elles forment un tout si complet qu'elles n'ont aucunement le caractère d'articles publiés au jour le jour. L'auteur a pu livrer le résultat de son travail, au fur et à mesure de sa mise au point, mais ce travail témoigne d'une longue préparation et d'un plan méthodiquement suivi.

Quelques expressions, comme celle de « l'armée cléricale », quelques jugements sévères pourront heurter tout d'abord le lecteur timoré ; mais qu'il pénètre au fond, qu'il lise tout l'ouvrage avec soin, et il sera obligé de reconnaître que l'auteur, s'il a été rude, parfois peut-être excessif, n'a jamais été injuste de parti pris, ou par préjugé.

Il devra du moins s'incliner devant des jugements d'une justesse de premier ordre. M. Brenier de Montmorand est un observateur, souvent cruel, mais ordinairement exact.

Il est aisé de s'en rendre compte à la simple lecture de sa préface.

A cet argument : « Il n'y a plus de classes », l'auteur répond justement qu'il y en a toujours, tant qu'une ligne de démarcation les sépare, et il ajoute avec raison : « La ligne est aujourd'hui plus nettement tracée entre la bourgeoisie et le peuple qu'elle ne le fut jamais entre la noblesse et la bourgeoisie. »

Il n'y a plus de privilèges, dit-on.

« Et le privilège attaché à la possession du capital, — du capital éternellement fécond, indéfiniment transmissible, — ce privilège éclatant, le comptez-vous pour rien ? — Un homme s'est enrichi par le travail et jouit en paix de la fortune acquise : rien de plus normal. Mais qu'un tel homme, se servant de sa fortune comme d'un levier, puisse, *sans travail*, et, par exemple, en jouant à la hausse ou à la baisse, réaliser d'énormes bénéfices ; ici s'accuse le privilège résultant de la fécondité du capital et de sa puissance de reproduction illimitée. Poussons plus avant et considérons les descendants du capitaliste que j'ai pris pour type : ils se sont donné « la peine de naître » et n'ont contribué en rien à l'acquisition du capital primitif ; ils ne s'en trouveront pas moins, le moment venu, gratuitement investis de tous les avantages matériels et moraux qui suivent la fortune : le privilège inhérent à la transmissibilité du capital se manifeste, en leurs personnes, dans toute sa force. Et, s'il existe, ce privilège (d'ailleurs nécessaire et sacré, puisqu'il se rattache indissolublement à l'exercice du droit de propriété), s'il existe, même sujet à déchéance, au profit d'une catégorie, même constamment renouvelée, d'individus, il s'ensuit que la bourgeoisie, formée de ces individus, existe, elle aussi, à l'état de classe. Qui dit privilège dit classe sociale. »

De ces vérités, il y aurait à conclure : 1° ce qui est indiscutable, que la Révolution tout entière, faite contre la noblesse et le clergé, s'est accomplie également contre le peuple, au seul profit de la bourgeoisie ; 2° que, sans savoir à quoi nous mènera la prochaine révolution, on peut, d'ores et déjà, affirmer qu'elle est inévitable et qu'elle se fera par le quatrième Etat et pour le quatrième Etat, contre les trois autres classes de la société et particulièrement contre la bourgeoisie.

L'auteur ne va pas jusqu'à ces conclusions. Il semble qu'il redoute de prendre corps à corps le problème de l'avenir, et il se borne, en laissant supposer qu'il n'y croit pas beaucoup, à souhaiter à la jeune démocratie de se créer une élite et un idéal.

Sa conclusion est d'ailleurs fort pessimiste : l'empire du monde appartient dorénavant à la race anglo-saxonne ; la suprématie intellectuelle nous échappe elle-même ; il ne nous reste qu'à donner aux problèmes sociaux « les solutions à la fois les plus équitables et les plus élégantes (pourquoi les plus élégantes ?), des solutions

également étrangères à l'égoïsme brutal de l'économie politique dite « orthodoxe » et aux conceptions réactionnaires du socialisme. »

Et ce dernier membre de phrase prouve que l'auteur comprend la situation sociale intolérable où nous nous agitons. Mais sa confiance dans les réformes nécessaires paraît fort limitée. « Ce sera, dit-il, la mission de l'élite dont je veux espérer l'avènement. » Ce « je veux espérer » n'est-il pas presque l'équivalent d'une quasi négation ?

L'historique de la question sociale : clergé, noblesse, bourgeoisie, est fait de main de maître, bien qu'avec une certaine rudesse de touche et parfois peut-être quelques excès dans l'expression de la vérité. Cet historique arrive à prouver que le pays est perdu s'il ne surgit rien de nouveau, si la démocratie, si le quatrième Etat n'arrive à être à la hauteur de sa tâche. Comment y arrivera-t-il ? Que fera-t-il ? Quel sera l'avenir de la France ? C'est le gros point de la question, celui qui pratiquement nous intéresse le plus ; et c'est sur ce point précisément que l'auteur se montre hésitant, indéterminé. Il affirme que ce qui existe ne peut durer, et il ne nous dit pas nettement ce qui existera demain.

Un court résumé de ses opinions — qui dénotent d'ailleurs une longue étude psychologique — sur le clergé, la noblesse, la bourgeoisie et le peuple, ne sera peut-être pas sans intérêt pour nos lecteurs.

« Les moins croyants, dit-il, sont les plus délicats sur l'article des vertus cléricales. »

Et cette vérité est tellement démontrée qu'il ne paraît pas nécessaire d'y insister. Peu de choses nous ont plus surpris que la très haute idée que se font les incrédules de la vertu du prêtre, sans même se rendre compte de l'hommage indirect qu'ils rendent ainsi à la dignité du sacerdoce. Ils ne croient pas à la sainteté, mais ils l'exigent du prêtre : délicieuse contradiction de la part de ceux qui voudraient établir que tout est contradiction dans la religion. Ajoutons, pour terminer le tableau, que la plupart d'entre eux se plaisent à répéter : « Ah ! si tous les curés étaient comme les deux ou trois que je connais, comme vous par exemple, monsieur l'abbé, ce serait une autre affaire. » Et ils n'ajoutent pas, parce qu'ils n'y pensent pas, qu'ils ne connaissent que deux ou trois prêtres, ce qui est le plus éclatant témoignage que nous connaissions rendu à la vertu exceptionnelle de notre clergé pris en son ensemble.

Si M. Brenier de Montmorand rend justice au clergé, il est loin d'être aussi facile à l'égard des évêques et nous ne voudrions pas contresigner son appréciation : l'ensemble des évêques ne vérifie pas le portrait, fort incomplet d'ailleurs, qu'il en trace. Après avoir reconnu qu'il existe des exceptions, il parle de l'évêque *moyen*, dont il dit : « Ce successeur des apôtres n'a rien d'un apôtre ; il professe pour le pouvoir séculier un respect inaltérable, et, à trop commenter le *Rendez à César ce qui est à César*, il a oublié la seconde moitié du précepte. Saint Ambroise arrêtait Théodose aux portes de sa cathédrale : l'évêque dont je parle l'irait recevoir sur le parvis, et l'appellerait son « dieu tutélaire », à moins qu'il ne le qualifiât de « Christ temporel », suivant le mot dont un prélat contemporain désignait naguère le chef de l'Etat. »

La peinture qu'il fait ensuite du curé est généralement aussi triste que vraie. Les jugements de l'auteur sont, en somme, souvent hardis, très indépendants, parfois durs, mais en immense majorité, exacts et même indiscutables pour quiconque ne craint pas de voir ce qui est, quelque désir qu'il éprouve de voir autrement.

Le clergé enseignant, d'après lui, « forme, dans ses collèges, des hommes de tenue plutôt que de principes, de passive résignation plutôt que de résistance et d'énergie. »

Sur la première partie de ce jugement, je m'inscris en faux. Séculiers et réguliers, tous les prêtres éducateurs que j'ai connus m'ont apparu plus sévères sur le fond que respectueux de la forme pure, de la forme mondaine. Sur le second point, il y a souvent trop de vrai. Il me semble, et je ne suis pas le seul à le croire, tant s'en faut, que l'éducation du prêtre, en général, et aujourd'hui, ne pousse pas assez à la combativité, qu'elle ne cherche pas toujours suffisamment à développer la virilité naturelle de l'homme, qu'elle ne l'arme pas toujours suffisamment pour les luttes de la vie, qu'elle le fait, ou plutôt cherche à le faire, plutôt bon que fort, qu'elle ne lui donne pas toujours une confiance suffisante en ses forces, par une sorte de modestie mal comprise. Des hommes ! c'est pourtant là ce qu'on devrait rechercher, suivant les principes des Dupanloup, des Lacordaire et des Olivaint, prêtre séculier, dominicain et jésuite, pour n'en pas citer d'autres. Et c'est derrière ces autorités que j'ose formuler cette modeste critique, qu'il me serait facile de développer ; heureux, car c'est le seul but que je recherche, si elle pouvait ouvrir les yeux à quelques-uns.

Poursuivant ses remarques, l'auteur tend à démontrer que le sentiment religieux est et a toujours été faible en France, contrairement à ce qui se passe en Angleterre. N'y a-t-il pas là quelque exagération ou quelque faux point de vue ? La race anglo-saxonne, parce qu'elle est formaliste à l'excès, est-elle vraiment animée d'un sentiment plus religieux que la nation de saint Louis, de Jeanne d'Arc et de saint Vincent de Paul, moins rigoriste assurément, moins grave, moins solennelle, mais combien plus généreuse et plus charitable ! L'auteur critique les travers, les défauts — et nous ne l'en blâmons pas ; — mais ne devrait-il pas, par contre, se rappeler que la religion est toute charité, se souvenir davantage que le formalisme est peu de chose et que l'esprit de l'Evangile doit lui être préféré ? Mais c'est à bon droit que l'auteur s'élève ensuite contre ceux qui remplacent la dévotion par les dévotions, et à l'usage desquels « s'est propagée toute une littérature niaisement mystique. »

S'il est sévère à l'égard du clergé, ou du moins d'une partie du clergé, il l'est bien davantage pour la noblesse, et là d'une façon générale, même trop générale, car enfin il se trouve des exceptions. Mais la règle est si triste qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un esprit réfléchi s'en exaspère et s'en épouvante.

Le noble ! « Ce qui le caractérise essentiellement, dit-il, c'est son oisiveté, le dégoût qu'il a du travail. » Au collège, « tout de suite il distingue, parmi ses camarades, ceux qui sont « du monde » de ceux qui n'en sont pas. Et à la notion très nette d'une supériorité sociale se joint chez lui, comme une conséquence naturelle, ce mépris instinctif du travail qui est un signe de race. A cela, rien d'étonnant : dans sa famille, les exemples d'oisiveté abondent ; on l'a élevé à ne voir que des subalternes et des comparses dans les hommes qui gagnent leur vie, font œuvre de leur cerveau ou de leurs doigts ; et, si l'on en parle devant eux avec éloge, c'est toujours sur un ton de condescendance protectrice ou de dédain voilé, dont son amour-propre, à défaut de sa paresse, perçoit très bien la nuance. De là une série d'impressions accumulées dès le bas âge ; de là aussi cette conviction que le travail est en soi quelque chose d'inélégant et de vulgaire, une nécessité d'ordre inférieur qui s'impose aux gens de rien, mais à quoi les gens de qualité doivent échapper à tout prix. »

Et qu'on ne vienne pas nous dire que ce tableau est poussé au noir. Il est vrai dans toute la force du terme, et nous en avons eu vingt exemples sous les yeux. Les nobles éminents que nous avons vus à l'œuvre et qui font exception à cette règle, ne sauraient s'offusquer de cette appréciation. Ils sont la preuve de cette vérité que l'atavisme et l'éducation n'ont pas prise sur les vrais caractères. Ils sont le témoignage aussi de ce fait, qu'il y a toujours de grandes vertus chrétiennes qui arrivent à triompher de tout, et d'admirables familles catholiques où ne pénètre que fort peu le préjugé. Si je voulais faire des personnalités, que la chose serait facile, pour et contre ! Mais là n'est pas la question. Ce fait seul doit rester, triste et vrai, que l'homme qui gagne sa vie par son travail est, pour le noble ordinaire, comme pour le riche bourgeois, un être d'une race inférieure. D'où tant de rancunes allumées chez le peuple. Car l'orgueil — et il faut toujours revenir à ce principe — est en haut, comme en bas, la cause de toutes les divisions sociales et leur ferment.

Mais revenons à notre auteur. Les pages qui suivent sont d'une sanglante vérité, frappantes de justesse. Elles crient les causes de décadence de cette noblesse méprisante du peuple.

Le club, voilà l'école où se terminera l'éducation du jeune gentilhomme.

« Le club est, par définition, un endroit où l'on joue. Notre jeune homme y jouera donc, avec des chances diverses ; il y apprendra à faire même figure au gain et à la perte, à ramasser d'un air indifférent les billets de banque d'autrui, à laisser les siens sur le tapis vert le sourire aux lèvres. Ce sang-froid, cet empire sur soi du joueur et de l'homme du monde ne peuvent compter pour des vertus ; ils n'en ont pas moins leur prix ; ils réhabilitent en quelque mesure le vice qui les développe. Et le club, au point de vue du jeu comme à d'autres encore, est une école où, par des moyens

peu édifiants, mais très sûrs, s'affermissent les caractères...

« Son égoïsme passif et sans âpreté se traduit par une bienveillance à la fois banale et un peu hautaine, qui a son charme. »

Tous ces mots sont vraiment pesés et il n'y a rien à y changer, ni pour, ni contre.

Le noble est un spectateur ; il ne pénètre pas dans la vie pratique.

Qu'est-il au point de vue religieux ? C'est un croyant, mais sans bases philosophiques et sérieuses, bien qu'il soit sincère. La foi « lui apparaît comme inséparable de son nom et de sa condition sociale. Sa paresse d'esprit le préserve d'ailleurs à tout jamais des crises intérieures... Mais cette même paresse d'esprit qui la conserve intacte, donne, il faut l'avouer, à sa religiosité un caractère extérieur et tout formaliste qui en diminue le prix. »

Au point de vue social, il ouvre sa bourse, non son cœur. Il se dérobe « aux œuvres de propagande et de charité personnelle, qui sont le fond même de la vie chrétienne. »

Hélas ! que cela est vrai ! Et quelle absence d'énergie et même d'idées nous avons rencontrée chez la noblesse pour toute action sociale ! Sans doute, elle oppose — celle du moins qui est vraiment chrétienne — une force de résistance passive aux empiétements de l'irréligion ; mais aussi, combien de phrases, au lieu d'actes, et quelle ignorance des vraies questions sociales pratiques ! Croyez-vous que la noblesse se doute de la puissance du journalisme, par exemple ? Pensez-vous qu'il lui vienne à l'idée qu'elle pourrait reconquérir une légitime influence par ce moyen ? La voyez-vous soutenir sérieusement des journaux, en connaître le fonctionnement, y collaborer en connaissance de cause, se jeter dans la lutte, ce qui ne veut pas dire dans l'excès ? Non ! Elle vit en dehors de toute vie pratique, et, malheureusement, elle n'est pas seule à tourner le dos à ce qui est et à ce qui sera !

Elle critique, elle n'agit pas. Elle croit tout impossible, et c'est la note caractéristique de tout manque de combativité. Peut-être aussi trouve-t-elle dans cette façon d'apprécier les choses, une excuse à son inertie.

« Reconnaître, en effet, que, dans l'organisation politique et sociale actuelle, dit M. Brenier de Montmorand, il y a place pour toutes les bonnes volontés, ne serait-ce pas se condamner soi-même à entrer dans la mêlée, à prendre part à l'œuvre commune, à travailler, en un mot ? L'on aime mieux dissimuler sa paresse sous le masque de la fidélité politique. Et c'est ainsi que la noblesse française, de qui l'on a dit qu'à défaut de ses droits il lui restait ses devoirs, s'est fait de l'oisiveté qui l'atteint, nous le verrons, dans sa race, — dans sa fortune, — dans son influence, une sorte de devoir suprême. » Et c'est ce que l'auteur démontre par la suite. Il suffirait de lire le chapitre relatif aux mésalliances pour s'en convaincre.

Passons à la bourgeoisie. « Elle a fait la Révolution, — et elle l'a faite à son profit. » Et quoi qu'en disent les harangues officielles, ce n'est aucunement le peuple qui en a profité. Plus d'entraves ; « mais qu'importe, si la liberté économique, favorable aux uns, réduit les autres à la condition de bêtes de somme ? »

Il n'y a plus de classes, dites-vous. Il y en a deux, très distinctes, séparées par un abîme, par la toute-puissance de l'argent : la bourgeoisie et le peuple.

« Prolétaires et bourgeois, salariés et capitalistes, votre société est faite de ces deux éléments, sortis irréductibles du creuset révolutionnaire. »

Pourquoi cette classe si nombreuse, si riche, si puissante et, en partie, si instruite et intelligente, arrive-t-elle à l'impuissance et n'oppose-t-elle à la marée populaire qu'une timide défense ? C'est que, « considérée comme classe sociale, elle n'a mis ses ambitions qu'au service de ses intérêts ; qu'elle n'a eu, depuis qu'elle gouverne et légifère, que des *idées* et des *passions* égoïstes. »

Et l'auteur le démontre en décrivant l'idée que se fait la bourgeoisie des trois assises sur lesquelles a reposé jusqu'ici la société française : la religion, la propriété, la famille.

Et voici que se dresse devant elle le quatrième Etat, qui « porte sur ses épaules de géant tout le poids de la société actuelle et commence à comprendre que la révolution faite, il y a cent ans, en son nom, n'a pas été faite à son profit. »

Et c'est de jour en jour que se dessine et s'accentue sa vigoureuse poussée.

« Pour irrité qu'il soit, l'océan des salariés, où se noiera la classe moyenne, ne renversera pas violemment les digues auxquelles elle se confie ; il les submergera, pense l'auteur, de sa marée lente et continue. »

L'étude que M. Brenier de Montmorand fait ensuite du *peuple*, tout en contenant des aperçus remarquables, ne me paraît pas aussi nette, aussi concluante, aussi décisive que ce qui la précède.

Il parle de la misère du paysan, de son avarice, de sa sordidité, et il ajoute que le paysan est aujourd'hui « indifférent en matière de religion. » C'est malheureusement vrai, pour beaucoup de provinces ; c'est heureusement faux pour quelques-unes. Le paysan est l'antipode du socialiste, et il aime l'autorité, tandis que l'ouvrier, bien plus malheureux que du temps des corporations — ce qui ne saurait être discuté par quiconque a sérieusement étudié, — est incliné vers le socialisme.

D'où l'auteur serait porté, à ce qu'il semble, à avoir plus de confiance dans le paysan que dans l'ouvrier. Ne remarque-t-il pas, cependant, que le paysan glisse de plus en plus sur la pente du socialisme, bien qu'il ne s'en rende pas compte ? Et n'a-t-il jamais vécu avec les ouvriers, qu'il n'a pas l'air de se douter des générosités de dévouement qu'on peut rencontrer chez lui, lorsqu'on lui a clairement exposé le vrai et le juste ? N'en déplaise à M. Brenier de Montmorand, je préfère à un auditoire de paysans, un milieu d'ouvriers. C'est peut-être plus difficile à gagner, mais c'est plus sûr et plus généreux. Ah ! si les catholiques se mettaient à la tête du juste mouvement de réformes qui s'impose, repoussant aussi nettement les utopies néfastes et stupides des politiciens ambitieux que les théories païennes de l'égoïsme économiste, quel succès serait le leur ! Quel bien ils feraient ! Que de catastrophes ils éviteraient au pays ! Hélas ! voilà des années et des années qu'il aurait fallu marcher dans cette voie et que nous ne cessons de le répéter.

Mais passons. Pour l'auteur, le peuple, c'est la foule, et par suite, définissant la foule, il croit définir le peuple.

La foule, c'est une collection d'individus qui ne sont plus eux-mêmes. « N'avoir que des idées suggérées, dit-il, et les croire spontanées, telle est l'illusion propre au somnambule et aussi bien à l'homme social. » Et plus loin « : les impressions, se multipliant les unes par les autres, atteindront un degré inouï d'intensité. »

La foule — qui pour M. de Montmorand est le peuple — ne serait qu'un ensemble d'individus hypnotisés. Or, par les progrès matériels, nous en serions arrivés à être perpétuellement à l'état de foule. Et, la servilité caractérisant les foules, nous n'aurions plus à attendre qu'un dictateur.

Que le dictateur soit possible, étant donné toutes les fautes commises par les représentants du peuple et leurs ignorances, nous n'en disconviendrons pas. Mais que la démocratie soit incapable de s'instruire et de s'organiser par la suite, voilà qui nous paraîtrait exagéré. Le césarisme n'est pas mort, et il peut, pendant quelque temps, se révéler plus intransigeant que jamais il ne l'a été, mais il ne durera pas, et, quoi qu'en disent les vieux partis, la démocratie républicaine, sous une forme qui n'est pas encore bien définie, sera le régime de l'avenir.

Prétendre que le peuple est toujours la foule en ébullition est une pure théorie qui ne conclut pas. Il est entendu, toutes les fois que les hommes sont réunis, sauf dans le but de faire le bien, qu'ils sont différents d'eux-mêmes et plus mauvais qu'au naturel, ce qui n'est pas peu dire. Mais cette vérité s'applique aussi bien aux assemblées aristocratiques et bourgeoises, qu'aux réunions populaires. Et les hommes du quatrième Etat, qui se lève, ne sont pas plus foule, à ce point de vue, que les gentilshommes qui donnent des bals masqués ou que les bourgeois dans leurs cercles. Si le peuple était toujours la foule en ébullition, comment expliqueriez-vous les républiques des Etats-Unis et de la Suisse, et celles, sous un masque monarchique, de l'Angleterre et de la Belgique ?

En un mot, le chapitre sur le peuple, bien que renfermant de justes considérations, nous paraît inférieur aux précédents. Les études très remarquables de l'auteur sur ce qui est, nous permettaient d'attendre mieux sur ce qui sera. Le passé nous intéresse, mais c'est l'avenir qui nous passionne ; et c'est là surtout que nous aurions voulu voir se développer tout le talent du sociologue. Nous souhaitons qu'il y pense un jour.

Etude de chant grégorien, par M. D. C., prêtre de la Mission. — In-8° de 124 pages. — Paris et Lille, Taffin-Lefort.

Le rythme grégorien est-il mesuré ? par le P. Fleury, S. J. — In-8° de 30 pages. — Paris et Lyon, Delhomme et Briguet. — Prix : 0 fr. 50.

L'art dit grégorien, d'après la notation neumatique. *Etude préliminaire,* par Georges Houdard. — Gr. in-8° de 40 pages. — Prix : 2 fr. 50.

Le rythme ou chant dit grégorien, d'après la notation neumatique, par le même. — Un vol. gr. in-8° de VI-264 pages. — Prix : 25 fr.

Le rythme du chant dit grégorien, d'après la notation neumatique. *Appendice,* par le même. — Gr. in-8° de VI-70 pp. — Prix : 3 fr. 75. — Paris, Fisschbacher, 33, rue de Seine.

I. — Le premier de ces ouvrages est une thèse dans laquelle l'auteur s'efforce d'établir que la commission Rémo-Cambraisienne est entrée la première dans la voie qui devait aboutir à la restauration complète du chant grégorien telle que les Bénédictins de Solesmes nous l'ont donnée.

Il ne cache pas, il fait même ressortir les imperfections réelles mais bien explicables de l'édition Rémo-Cambraisienne, faite à une époque où l'on connaissait peu la question.

Mais il montre qu'en prenant pour règle la tradition, la commission a donné du chant grégorien une version substantiellement exacte, et qu'en profitant des travaux plus récents on peut l'interpréter comme il convient.

Il se range à l'avis des Pères Bénédictins pour l'exécution : rythme libre, avec distinction des groupes neumatiques, liaison des notes qui composent chacun d'eux.

II. — A la question : Le rythme grégorien est-il mesuré ? le P. Fleury répond affirmativement. Par mesure il entend, avec le P. Decheverens, la mesure telle que nous la trouvons dans la musique moderne. Nous avons déjà dit ce que nous pensons de cette conception du rythme du plain-chant. Elle nous paraît fausse en tant qu'elle astreint le chant grégorien à une mesure régulière pour laquelle il n'a pas été fait ; mais il peut y avoir vraie et exacte proportion de durées sans qu'il y ait mesure au sens moderne du mot.

III. — Avec M. Houdard nous sommes encore dans la mesure, mais une mesure *sui generis*. Ce n'est pas la mesure moderne dans laquelle plusieurs temps égaux forment chacune des mesures qui se suivent toujours égales entre elles. La mesure de M. Houdard n'a qu'un seul temps.

Ce n'est pas non plus l'égalité des sons, le chant à notes égales ; c'en est loin et très loin : les notes varient de durée de la noire jusqu'à la double-croche et à la triple-croche.

Pour M. Houdard, chaque note isolée, chaque division, neume ou trait mélodique, forme un pied ou un temps du rythme. Toutes ces divisions sont égales entre elles : seulement quelques accélérations et quelques ralentissements viennent nuancer la marche uniforme du rythme. Plus il y a de notes dans chacune de ces divisions, plus ces notes sont rapides. S'il n'y en a qu'une elle a pour valeur l'unité de temps ; s'il y en a deux, chacune a pour valeur la moitié du temps ; le tiers, le quart, le cinquième, le sixième, le huitième, le neuvième, selon qu'il y a trois, quatre, cinq, six, huit ou neuf notes dans le neume.

Sur quoi repose ce système de rythme ? Sur des textes de divers auteurs, surtout de Gui d'Arezzo que M. Houdard a interprétés en ce sens.

Ayant fait autrefois une étude assez approfondie des mêmes textes et de beaucoup d'autres depuis saint Augustin jusqu'aux mensuralistes, nous pensons que M. Houdard a pris dans un sens trop strict et comme une règle fixe ce que Gui d'Arezzo ne donne que comme une similitude large : « Est autem *non parva similitudo ;* » — « *Quasi* metricis pedibus cantilena plaudatur. » Quand il est dit qu'à un son, à une note, à un neume, correspondent tantôt un, tantôt deux ou trois sons, notes, neumes, M. Houdard comprend que cette correspondance se fait toujours par un rapport d'égalité. Mais pourquoi le rapport ne serait-il pas aussi celui de un à deux, de telle sorte qu'il y ait parfois rapport d'égalité et d'autres fois rapport de double, ou encore une autre proportion, ce que suggèrent d'autres passages ?

D'ailleurs l'application de son principe au plain-chant lui donne une physionomie assez étrange. S'il était péremptoirement établi que telle est la vraie et unique interprétation à donner de la notation neumatique, il faudrait bien nous résoudre à l'accepter, au moins archéologiquement. Mais la preuve n'en est pas encore faite. On peut en donner d'autres en s'appuyant, comme le fait M. Houdard, et sur la notation et sur les textes des auteurs.

M. Houdard est très convaincu qu'il est dans le vrai ; mais en même temps, dans la conscience et la droiture qu'il met à ses recherches, il est tout disposé à modifier son opinion si on lui prouve qu'il a mal interprété les auteurs et la notation. Si la critique que nous faisons de son système, à défaut d'une démonstration que nous ne pouvons, faute de temps, lui offrir, l'engageait à reprendre son étude, la sagacité dont il donne de nombreuses preuves dans ses trois brochures, nous ferait espérer qu'il arriverait à reconnaître dans le chant grégorien un rythme plus naturel, plus riche, plus libre et plus conforme à la tradition.

Si le rythme est la question qu'étudie principalement M. Houdard, ce n'est pas la seule. Comme préparation à sa solution pour le rythme, il fait une longue étude de la notation neumatique, sur laquelle il a des aperçus très intéressants. Cette partie comprend la moitié de son ouvrage principal, et pour nous c'est la plus intéressante et la meilleure.

Pour la restauration complète du chant grégorien, deux choses sont nécessaires.

La première est d'avoir une bonne version du texte lui-même.

La seconde est d'en retrouver la vraie interprétation qui d'elle-même engendrera la bonne exécution.

Nous avons la première, avec une exactitude qui touche de près à la perfection, dans le *Liber Gradualis* des Pères Bénédictins. S'il y a quelque chose à y ajouter, nous en trouvons les éléments dans les *Facsimile* des meilleurs manuscrits publiés dans la Paléographie musicale. C'est là une bonne base sur laquelle on peut édifier en toute sûreté.

Pour la seconde, interprétation et exécution, nous sommes moins avancés. Après des recherches et des études qui ne manquent pas de valeur, mais dont aucune n'est complète, on s'est cru en possession de la solution ; mais on s'est trop hâté de conclure, la cause n'étant pas encore suffisamment instruite.

Les indications qui doivent conduire à la vraie interprétation de la notation grégorienne, sont à chercher dans la notation elle-même et dans les auteurs qui nous ont transmis les données qu'ils avaient eux-mêmes traditionnellement reçues.

La notation est maintenant assez connue : interrogée avec sagacité, elle fournira des renseignements sûrs, à la seule condition qu'on ne la force pas à parler dans le sens préconçu de celui qui l'interroge.

Les textes ne sont pas encore assez étudiés. Ils offrent de sérieuses difficultés. Ils sont écrits dans une langue qu'il faut d'abord apprendre et qui n'est pas la même chez tous. On a commis plus d'une bévue en donnant à certaines expressions un sens qu'elles n'ont pas, et plusieurs demeurent encore lettre morte parce qu'on n'a pas eu la patience de débrouiller leur vocabulaire et leurs formules.

D'ailleurs on ne peut s'en tenir à un auteur et à un seul passage de cet auteur pour avoir l'idée exacte et complète d'un enseignement qui renferme bien des éléments. Un seul auteur n'a pas tout dit. Les écrits sur la matière forment un ensemble qu'il est nécessaire de connaître pour saisir en son vrai sens chacune des données qu'ils nous fournissent. On ne sera bien fixé que quand ce travail aura été fait et qu'on aura pu, par la confrontation des textes et de la notation, et aussi par l'étude des principes qui dominent le rythme et règlent le goût, constater que les textes ont été bien compris.

Jusque-là, même en s'appuyant sur des textes, on sera exposé aux plus regrettables méprises.

M. l'abbé Raillard, qui avait mis une consciencieuse minutie à l'étude des formes neumatiques, s'était imaginé que la longueur du trait indiquait la longueur du son et que la barre transversale qui affecte certains signes, « virga, podatus, etc., » indiquait un son coupé, c'est-à-dire privé d'une partie de sa durée : c'était une erreur qu'a corrigée l'étude des textes et de la notation elle-même.

Le P. Lambillotte avait découvert la mesure à deux temps par levé et frappé à laquelle il plia le plain-chant, dans ce texte : « Omnis motus arsi et thesi constituitur. » Le malheur est que *motus* est ici le mouvement mélodique, non le mouvement rythmique ; ce texte signifie que la mélodie marche par note ascendante ou par note descendante, à moins que la note ne soit répétée, « repercussa. »

La commission de Reims et Cambrai a pris pour une règle générale un texte de Jérôme de Moravie : « Prima longa, secunda brevis, tertia semibrevis, quarta longa. » Mais ce texte ne concerne que deux séries de notes, l'une ascendante, l'autre descendante, et seulement dans les passages où la marche rythmique n'est pas autrement déterminée.

La règle générale de Jérôme de Moravie se trouve un peu plus haut, où M. Théodore Nisard a su la trouver. Mais lui aussi fait erreur en ne retenant que la première partie de la règle, d'après laquelle les notes du plain-chant sont égales et brèves, sans tenir compte des cinq exceptions qui font corps avec la première partie de la règle et réduisent dans une proportion très considérable le nombre des notes brèves et égales, et signalent un grand nombre de notes qui sont ou plus longues ou plus brèves que les notes communes. Nous le lui avons fait remarquer par lettre ; il nous en a remercié, reconnaissant que nous avions raison.

Le P. Decheverens et plusieurs autres avec lui s'autorisent de ce que disent les auteurs de la proportion de durée qui doit régner entre les notes du chant grégorien, pour enseigner que ce chant est mesuré de la même manière que la musique moderne avec ses mesures formées régulièrement du même nombre de temps égaux. Mais les anciens écrivains, en affirmant le principe *générique* de la proportion et en l'expliquant par quelques exemples, n'ont aucunement enseigné la forme *spécifique* de la mesure moderne, qui n'était pas en usage de leur temps, et encore moins la mensuration *particulière* et *individuelle* que le P. Decheverens croit devoir appliquer aux pièces de chant qu'il transcrit.

Nous avons dit plus haut ce que nous pensons du système de M. Houdard et des autorités qu'il invoque.

Les Pères Bénédictins de Solesmes ont donné à leur interprétation une base plus large et, par cela même, plus solide. Ils ont pris comme point de départ, en y attachant une importance justifiée, la division des phrases du chant grégorien en membres de phrases, de ceux-ci en mots et syllabes mélodiques qui donnent au rythme du chant une grande analogie avec le rythme oratoire, où les périodes se répondent l'une à l'autre et s'enchaînent jusqu'à celle qui termine le sens, et avec le rythme poétique où les vers, exactement mesurés, bien que non toujours égaux, se suivent harmonieusement jusqu'au dernier vers qui clôt la strophe ou la tirade. Ces divisions sont affirmées par les textes ; elles sont visibles, évidentes dans la notation. Ils ont en outre appliqué à l'interprétation et à l'exécution du chant cette règle souvent répétée par les auteurs, que les notes liées dans la notation doivent être liées dans l'exécution, et que les notes séparées dans la notation doivent l'être aussi dans l'exécution. De plus ils ont emprunté à Gui d'Arezzo la règle que lui-même avait trouvée ou dans la tradition cantorale, ou dans la nature, que le moyen de faire ressortir ces divisions dans l'exécution est l'allongement de la dernière note « mora ultimæ *vocis*, » tantôt très court, à peine perceptible, pour les groupes infimes, plus marqué pour les divisions plus importantes et préparé par un ralentissement pour le repos final. Mais on peut se demander s'ils ont eu raison de restreindre, *dans la pratique*, l'emploi de la « mora ultimæ vocis » à des séries qui comprennent jusqu'à sept, huit, dix notes, quand les auteurs, d'accord avec la notation, telle qu'elle se présente dans les manuscrits et telle qu'eux-mêmes l'ont reproduite, ne donnent aux syllabes du chant qu'une, deux, trois ou au plus quatre notes. N'auraient-ils pas mieux fait de travailler à rendre l'exécution conforme à ce qu'ils ont si clairement indiqué, au sujet des divisions et de la « mora » dans leur préface du *Liber Gradualis* (p. vij) ? Il en résulterait quelque complication et il y aurait à craindre de diviser d'une manière trop sensible les éléments qui constituent le mot mélodique ; mais les difficultés sont faciles à vaincre dans la pratique ; elles n'embarrasseraient que les théoriciens qui voudraient expliquer mathématiquement le rythme libre et varié, mais bien naturel pourtant, qui en résulterait.

Ces remarques dépassent de beaucoup la longueur et l'importance d'un compte rendu ordinaire. Nous avons cru devoir saisir l'occasion que nous offrait l'important ouvrage de M. Houdard pour donner à nos lecteurs un aperçu de la question et du point où en sont maintenant les études sur le chant grégorien.

Notre conclusion est qu'il reste encore beaucoup à éclaircir et qu'il serait prématuré d'accepter maintenant une solution, quelle qu'elle soit, comme définitive. Qu'on s'attache à ce qui est acquis d'une manière suffisamment certaine, et qu'on poursuive les études sur la notation à l'aide des publications des Pères Bénédictins, qui la mettent à la portée de tous les amateurs de chant grégorien, et à l'aide des auteurs qu'ils trouveront dans la Patrologie de Migne, et dans les publications de Dom Gerbert et de Coussemaker. Avec le temps et le travail, la lumière se fera.

Missel romain. — Un vol. in-4°. — Prix broché : 14 fr. 75. — Tours, Mame.

Les éditeurs pontificaux de Tours, MM. A. Mame et fils, annoncent en ces termes un nouveau Missel romain très remarquable, qui vient de sortir de leurs presses :

« Cette nouvelle édition du *Missel romain*, n° 83, est imprimée en NOIR et ROUGE sur *beau papier teinté très solide*.

« *Un papier fort spécial pour les pages du canon* leur assurera une plus longue durée.

« Les *caractères nouveaux*, gravés sur nos indications, sont *nets*, *gras*, très lisibles.

« De nombreuses *vignettes*, des *lettrines* élégantes, et deux *magnifiques sujets hors texte* en héliogravure, ornent ce Missel sans le surcharger.

« Le texte, revu et approuvé par la Sacrée Congrégation des Rites, contient *à leur propre place* tous les derniers offices concédés, et est conforme aux décrets les plus récents ; il est en outre disposé de façon à présenter la plus grande commodité aux prêtres, grâce à une disposition très rationnelle de la mise en pages et au nombre relativement peu élevé des renvois. »

Souscrire à cette annonce, qu'après examen détaillé et consciencieux nous déclarons pleinement justifiée, serait déjà recommander hautement le Missel en question. Mais nous nous faisons un plaisir de dire nous-même, et à notre manière, tout le bien que nous pensons de ce beau livre liturgique.

Nous l'avons étudié avec un soin minutieux, et avec une attention d'autant plus grande que nous avions soumis, dans un mémoire adressé aux éditeurs, nos *desiderata* pour le perfectionnement de leurs précédentes et déjà si gracieuses éditions in-4°. Or, nous avouons sincèrement qu'on a dépassé nos vœux et nos espérances.

Le nouveau Missel Mame, très commode et très portatif, comme l'édition précédente, est plus décoratif, il peut devenir, avec une belle reliure, un missel des grandes fêtes. Le décor est parfait ; et c'est un plaisir pour l'œil comme une satisfaction pour la piété, que ces charmantes et si nombreuses *vignettes* gravées en tête des messes de chaque grande fête, et ces *lettrines* en deux couleurs qui ornent l'*introït* de toutes les messes et chaque prière du canon de la messe.

On a considérablement diminué les renvois pour les mémoires, principalement aux dimanches et aux *infra octavas*, pour les Proses, avec augmentation notable de messes imprimées *proprio loco*, surtout quand à ces messes se doivent faire des mémoires de fêtes simples.

Le papier du nouveau missel est moins glacé et d'une teinte qui repose la vue ; il est plus nerveux et moins sujet à la cassure. Celui du canon de la messe est superbe et d'une force extraordinaire.

Les caractères sont elzéviriens, très agréables à l'œil, et très commodes pour la lecture.

Nous ferons remarquer que ce beau missel n'est imprimé qu'en *noir et rouge*, et n'a point de tirage en